

HEGEL Y EL CEREBRO: «EL SER DEL ESPÍRITU ES UN HUESO»

Fernando Miguel Pérez Herranz

Universidad de Alicante

A Francisco Rubia, neurocientífico y amante de la filosofía

Prólogo: Hegel y la filosofía hispana

1. Neurociencias y filosofía

2. «El espíritu es un hueso»...

LA CRÍTICA DE HEGEL A LA FRENOLOGÍA

3. «... pero no es sólo un hueso»

LOS EJES COORDENADOS «INTERIORIDAD» Y «EXTERIORIDAD»

LA ESCISIÓN

4. Lenguaje (aire)

5. Trabajo (tierra)

6. Hegel y el «teorema de la conciencia»

TEORÍAS LOCALES Y GLOBALES

SINTAXIS / SEMÁNTICA

EL MODELO HEGELIANO Y EL «TEOREMA DE LA CONCIENCIA»

i) Verdad y falsedad de la tesis «el espíritu es un hueso»

ii) Sociedad y cultura

iii) Saltos de un cerebro a otro cerebro

MODELO HOLOMÉRICO DE LA CONCIENCIA

Epílogo: De «el espíritu es un hueso» a «el espíritu es una máquina de Turing»

Prólogo: Hegel y la filosofía hispana

Quisiera comenzar esta conferencia con una cita algo extensa que pone a la filosofía de Hegel como cuadro o pintura de contraste de la filosofía española:

¿Qué quiso, qué propuso a los mallorquines Menéndez Pelayo? La respuesta es obvia: quiso que España, convertida en nación moderna y actual, se metiese briosamente en la empresa de dar una versión cristiana a la cultura de su siglo. Si nuestros grandes antiguos catolizaron el Renacimiento —piensa don Marcelino, apenas traspuestas las sirtes del casticismo y la polémica—, ¿por qué nosotros, sus herederos, no hemos de intentar la catolización del pensamiento de nuestro tiempo? Esa y no otra era la intención oculta de aquel anhelado e ingenuo «hegelianismo cristiano». El admirador de Hegel aspiraba a que alguien hiciese con el pensamiento hegeliano lo que con el aristotélico habían hecho San Alberto Magno y Santo Tomás. (P. Laín Entralgo, *Ejercicios de comprensión*, Taurus, 1959, pág. 101).

En los términos de Laín, la filosofía española habría de aceptar el reto de neohegelianizarse hasta transmutar a Hegel de luterano en católico. Idea ésta que hoy parecerá extravagante a los oídos de la gran mayoría de los filósofos españoles que —*a contrarii*— si acceden a Hegel es más bien para acabar de des-catolizarse, paradójico homenaje sacrificial en el altar protestante, quizá como muestra de haber entendido de una vez por todas la «negación de la negación» de la catolicidad hispana de nuestro

tiempo. Mas, en todo caso, la sugerencia del maestro Laín es suficiente para que a todo hispano preocupado por estas cuestiones se nos haga obligatorio el estudio de Hegel. Aquí ha de buscarse la justificación por la que yo mismo —que no soy especialista en Hegel— me atreva a hablar de un filósofo tan minucioso (en análisis y repeticiones), complejo (en datos y dimensiones) y difícil (en mediaciones y pluralidad de sentidos), que ha *traspuesto* su formidable esfuerzo recorriendo múltiples caminos de la política, el derecho, la historia, la ciencia o la religión junto con sus sombras en un discurso filosófico singular, esto es, negativo, irrevocable. Pues la filosofía de Hegel sería, entonces, recordando a Ortega, un «tema de la filosofía hispana». Pero no teman, que no iré «a por todas», no me enfrentaré a Hegel para encontrar en su pensamiento ese modelo de filosofar católico sino que me limitaré a una cuestión menor de la filosofía hegeliana pero que se exhibe con la potencia de la provocación: «El ser del espíritu es un hueso». Si nos detenemos en este momento de la *Fenomenología del espíritu* es con vistas a dilucidar una cuestión que se plantea en nuestra época y que es paralela a la conformación de la Autoconciencia en Hegel:

¿Ofrece la filosofía hegeliana un modelo canónico que sirva de hilo conductor para asaltar el esquivo «teorema sobre la conciencia», tan perseguido por los neurobiólogos?

Y sólo como consecuencia de este planteamiento quizá se pudiera ofrecer alguna observación sobre el tema que planteaba el profesor Laín.

1. Neurociencias y filosofía

El desarrollo informático y otros adelantos tecnológicos aplicados a las ciencias de la salud permitieron a los neurocientíficos y a los directores de los Institutos Nacionales de Salud y de Ciencia de los EE.UU. iniciar en los años ochenta del siglo pasado el Proyecto Cerebro Humano (*The Human Brain Project*, HBP) —inspirado en el Proyecto Genoma Humano que tantos réditos había proporcionado— y que tenía como objetivo la sistematización del estudio de la neurociencia básica junto con la neurociencia clínica. Lo más destacado de este proyecto recae en la posibilidad de realizar operaciones no invasivas sobre el cerebro, que permiten obtener imágenes de la actividad del cerebro en personas vivas. Así, la *tomografía de emisión de positrones* (PET) mide el flujo regional de la sangre; la *imagen funcional por resonancia magnética* (fMRI) mide los cambios de niveles de oxígeno operados durante la actividad nerviosa, etc.⁷⁸ Las extensiones de la investigación neurocientífica a partir de este tipo de operaciones no se han hecho esperar y se han abordado estudios más o

⁷⁸ De donde proceden también sus insuficiencias, pues no miden directamente la actividad neuronal, sino diversos «marcadores»: Flujo sanguíneo, metabolismo de glucosa, etc. Además, tareas neuronales que exigen poco «esfuerzo» son difícilmente detectables.

menos serios sobre neuroética, neurosociología, neuroeconomía, neuroarte, neuroteología, neuromística⁷⁹...

Ahora bien, en el uso indiscriminado de estas tecnologías (PET, fMRI...) late el peligro de que nos devuelvan a los antiguos prejuicios de la Frenología, y que no sólo el público sino los propios especialistas, consideren que el cerebro no es más que una organización puramente modular. Pertrechados con estas reservas, algunos neurocientíficos de prestigio se han arriesgado a construir teorías que van más allá de la terapia o de la exposición de experimentos atractivos ya sea para la comunidad científica ya sea para el público en general y han acometido la investigación que conduce hacia la construcción de un teorema que afecta a la conciencia. Entre los proyectos más conocidos destacamos aquellos que han alcanzado mayor difusión: el de Francis Crick, que titula su libro significativamente *La búsqueda científica del alma*,⁸⁰ el de John C. Eccles,⁸¹ el globalmente conocido como *Inteligencia Artificial*,⁸² el de Roger Penrose,⁸³ el de Gerald M. Edelman,⁸⁴ el de Rodolfo Llinás,⁸⁵ o el de Antonio Damasio.⁸⁶ Aun cuando las diferencias gnoseológicas de sus proyectos son muy grandes —desde del descripticismo estricto de Crick, pasando por el teoreticismo de Eccles o el estructuralismo de Moravec, hasta el operacionalismo de Edelman— todos ellos comparten un rasgo genérico: la consideración de la conciencia como una propiedad «interior» del hombre. Incluido el propio Antonio Damasio, que es quien más se ha alejado de la doctrina tradicional del «interiorismo», como pone de relieve Roger Bartra en un texto por demás sugerente y del que se tratará más adelante.⁸⁷

Damasio postula el concepto de *marcador somático*, que desborda el concepto de una conciencia identificada con el cerebro o, a lo sumo, con el sistema nervioso, e incluye la actividad del cuerpo en los procesos cognitivos. El marcador somático (estado corporal) funciona como una señal de alarma automática ante un peligro que evita realizar análisis exhaustivos de coste / beneficio y reduce el número de alternativas a tener en cuenta y la complejidad del caso; y, aunque no sea suficiente para la toma de decisiones, el marcador aumenta la precisión y la eficacia del proceso de decisión; así, antes de iniciar siquiera el razonamiento se experimenta un sentimiento corporal de agrado / desagrado. Este modelo está inspirado en la concepción antropológica de

⁷⁹ Una panorámica general de estas investigaciones puede verse en F. Mora, *Neurocultura*, Alianza, Madrid, 2007.

⁸⁰ Francis Crick, *La búsqueda científica del alma*, Debate, Barcelona, 1994.

⁸¹ K. Popper y J. C. Eccles, *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980.

⁸² A partir del clásico, J. Weizenbaum, *La frontera entre el ordenador y la mente*, Pirámide, Madrid, 1978.

⁸³ R. Penrose, *La nueva mente del emperador*, Mondadori, Madrid, 1991.

⁸⁴ G. M. Edelman y G. Tononi, *El universo de la conciencia*, Crítica, Barcelona, 2002.

⁸⁵ R. Llinás, *El cerebro y el mito del yo*, Belacqua, Barcelona, 2003.

⁸⁶ A. R. Damasio, *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 1996; *En busca de Spinoza*, Crítica, Barcelona, 2005.

⁸⁷ R. Bartra, *Antropología del cerebro: la conciencia y los sistemas simbólicos*, Pre-textos, Valencia, 2006.

Spinoza que concibe los conceptos de alma y cuerpo según una estructura *diamétrica*, distinguiendo partes en el concepto de alma: $A_1, A_2 \dots A_n$, partes que quedan vinculadas por mediación del cuerpo: “El cuerpo [C] —dice Spinoza— es la idea por la que el alma [A] se piensa a sí misma”. En fórmula: $A_1 \vee C \vee A_2 \vee C \vee A_3 \dots$ ⁸⁸

* * *

Por otra parte, la filosofía, sobre todo aquella de corte analítico, ha tratado con mucha intensidad el problema clásico del «cuerpo / mente» inspirado, quizá no tan curiosamente, en un fondo muy semejante al del *HBP*: el desarrollo de las tecnologías informáticas de la computación alrededor de la cuestión de la Inteligencia Artificial (funcionalismo, epifenomenismo...), cuyos ejemplos y contraejemplos, paradigmas, definiciones, etc. se inspiran en el mundo de la computación y los ordenadores. Véanse los casos típicos de Putnam, Searle...⁸⁹

Del entrelazamiento de estas cuestiones ha tomado fuerza la doctrina del *eliminacionismo*, defendida por Paul y Patricia Churchland y seguida por neurocientíficos y filósofos materialistas con mucho éxito, a pesar de las reticencias de otras filosofías cuyas tesis fuertes las hacen remontar a Descartes: es el caso de Chomsky, Fodor o Pinker. Para los eliminacionistas, sin embargo, los lenguajes ordinario y fisicalista son incompatibles, y apuestan por el privilegio de este último. Pues, por una parte, el lenguaje fisicalista es más económico y útil que el ordinario; y, por otra, el lenguaje intencional es estéril y ha de ser eliminado, como en otro tiempo se eliminaron las teorías del calórico o del flogisto:

Las explicaciones que nos demos recíprocamente respecto de nuestras conductas — escribe Churchland— tendrán que recurrir a elementos tales como los estados neurofarmacológicos, la actividad nerviosa en zonas anatómicas especializadas y cualquier otro tipo de estados que la nueva teoría juzgue pertinentes.⁹⁰

* * *

En conclusión, tanto por la vía seguida por los neurocientíficos como por la vía seguida por los filósofos de la mente, llegamos al mismo planteamiento: la radical división entre un «medio interior», que, en el mejor de los casos, no se prolongaría más allá del cuerpo (contorno-frontera), y un «medio exterior» que no tendría más propiedades que ser su envoltura y, a lo sumo, la materia que oficia de estímulo de la conciencia. Esta tradición «dualista» del pensamiento occidental —científica, teológica

⁸⁸ Cf. F. M. Pérez Herranz, “Alma / Mente y Cuerpo / Cerebro: conceptos conjugados” (en prensa).

⁸⁹ Es clásica la polémica Putnam / Searle. Véase J. Searle, “Un debate sobre inteligencia artificial: ¿Es la mente un programa informático?”, *Investigación y ciencia*, nº 162, 1990, págs. 9-16.

⁹⁰ P. M. Churchland, *Materia y conciencia*, Gedisa, Barcelona, 1988, pág. 78.

o filosófica— se ha ocupado o bien de investigar la naturaleza del medio interior —*introspección, meditación, reflexión...*— en la que el cerebro cumpliría la función de mero soporte; o bien las respuestas en el medio exterior —*culturalismo, conductismo o ambientalismo*—, en la que el cerebro no sobrepasa ser «caja negra», interesada exclusivamente por las conductas, los productos contruidos / fabricados por el individuo, las instituciones creadas.... Pero cuando el cerebro se convierte en el centro de la investigación científica se promueve otro dualismo sobre el anterior: Cerebro (sistema nervioso) / mente (alma).

2. «El espíritu es un hueso...»

Este nuevo dualismo ontológico comporta la separación de dos ámbitos cognoscitivos y sus respectivas metodologías: el científico sobre el cerebro y el sistema nervioso y el filosófico sobre la mente, el alma y aun el espíritu. Esta tradición es tan poderosa que, incluso cuando se introduce a Hegel como un filósofo superador de todo dualismo, obsesionado por recorrer el camino que conduce del *Yo al Nosotros* —el tema de la *Fenomenología del Espíritu*—⁹¹ se pasa rápidamente por aquellas páginas en las que se «entretiene» con la cuestión menor de la Fisiognomía y la Frenología.⁹² Sin embargo, y aunque sólo sea para hacer honor a la propia filosofía hegeliana, me parece que hay que asumir también este momento como «necesario» dentro del sistema del filósofo germano.

* * *

Antes de entrar en la cuestión prometida, *Hegel y el cerebro*, comenzaré recordando algunas características del idealismo. El idealismo filosófico alemán, en general, no defiende que el mundo real sea creado por un Yo o Espíritu Absoluto al modo del Dios creador judeocristiano, un Yo al que sólo los filósofos más avezados pueden acceder. Como señala Félix Duque, esa refutación procede de quienes defienden la separación de dos mundos: uno exterior (la realidad) y otro interior (la mente), tesis

⁹¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, traducción de W. Roces, FCE, México, 1973 (2ª reimpresión) [se citará como *PHG*, respetando el original, *Phänomenologie des Geistes*]. He tenido presente también la reciente y magnífica traducción de Manuel Jiménez Redondo en la editorial Pretextos. La *Fenomenología* describe los múltiples y variopintos caminos que sigue la conciencia hasta reconocerse como Espíritu, momento culminante que ha de alcanzar el individuo filosófico (y posiblemente frustrante, si ponemos atención en lo que gusta al filósofo reconocido ponerse al servicio del poder).

⁹² Por ejemplo: “En cuanto a la V [parte], comienza con unas cien páginas sobre la razón teórica, tal como opera en las ciencias, y acaba el apartado correspondiente, bastante extrañamente, con un análisis de la Frenología”, W. Kaufmann, *Hegel*, Alianza, Madrid, 1972, pág. 147. “Uno puede extrañarse de la amplitud del capítulo que Hegel dedica a estas pseudociencias —fisiognómica y frenología—, pero debe tenerse en cuenta la importancia que sus contemporáneos concedían a los trabajos de Lavater y de Gall (...) el propio Hegel se lanzó desde 1807 a una aguda crítica, prudente aunque un tanto pesada, en nuestra opinión”, J. Hyppolite, *Génesis y estructura*, Península, Barcelona, 1974, pág. 237; “A continuación Hegel dedica largas y aburridas páginas a la crítica de dos pseudociencias que en su tiempo hicieron furor: la Fisiognomía y la Frenología”, R. Valls Plana, *Del Yo al Nosotros*, Estela, Barcelona, 1971, pág. 162...

que tampoco pueden probar (aquí se encuentra el problema, el «nudo del mundo» por decirlo con Schopenhauer); porque:

Al idealista no se le ocurre afirmar que el mundo existe «dentro» de la conciencia (...), o que las cosas son un «producto» de la mente (espiritualismo) (...) Fiel a su modo al kantismo, el idealista no afirma más que la tautología de que el objeto conocido es «conocido» en y por la conciencia (¿dónde si no?). Lo que decisivamente añade, en cambio, es que ese «objeto de conciencia», aparentemente externo (como si fuera una «cosa» muda e impenetrable), resulta *de hecho*, una vez «descifrado», el lugar del *reconocimiento reflexivo* de la conciencia respecto de sí misma (...) Espíritu encarnado, Espíritu en el tiempo: eso es lo que defiende el Idealismo.⁹³

En segundo lugar, el idealismo hegeliano, en particular, es una filosofía de la razón especulativa que hace hincapié en que las conciencias ordinaria y epistemológica se encuentran incluidas en la estructura <sujeto-objeto>. El saber no es puro conocimiento de este o aquel objeto, sino saber de sí mismo, de manera que la Autoconciencia aprende de su propia experiencia y excluye el saber exterior, el saber revelado en sentido propio... No hay realidad trascendente a la acción del sujeto, sólo hay una realidad que el sujeto construye *in media res*.⁹⁴ Ninguna transcendencia eleva ya al mundo a su sentido pleno.⁹⁵ El fondo de la filosofía de Hegel no se pregunta por qué hay algo en vez de nada (Leibniz), ni cómo es posible nuestro conocimiento (Kant), sino de explicitar lo real.⁹⁶ Sólo tiene sentido exponer y explicitar lo que pasa con lo real, el movimiento del *en-sí* y del *para-sí*, pues el saber no es una representación [*Vorstellung*], sino una presentación [*Darstellung*]. Nada hay, pues, más allá de lo manifiesto; nada hay oculto, escondido o secreto, sino su *logos* que se manifiesta. La filosofía no es representación, ni un saber más, ni reflexión (ni alta ni profunda), ni un punto de vista, ni una *Weltanschauung*... Es penetrar el hecho, el *Faktum* que se da. El hecho es absoluto, insuperable. Por eso la filosofía que se enseña es diferente del filosofar; la filosofía que se enseña sólo puede mostrar su formalidad, sus articulaciones naturales.⁹⁷ Pues lo que se manifiesta es lo singular y nada hay más allá de lo manifestado. Y la ciencia es un hecho más. Hegel acepta la ciencia newtoniana, pero que se enmarca en su debate (co-investigación y diferencias) con Schelling, inspirados en la demostración trascendental de las leyes de Newton que intenta Kant en los

⁹³ F. Duque, *Historia de la Filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, págs. 201-202. Véase también la nota 1868 de la pág. 786 y la nota 1891 de la pág. 793.

⁹⁴ "De este modo la filosofía se nos manifiesta como un círculo que gira sobre sí mismo, que no tiene comienzo en el sentido que las otras ciencias lo tienen, de modo que su comienzo sólo se refiere al sujeto que se resuelve a filosofar, pero no a la ciencia misma" (*Enz.* § 17).

⁹⁵ Todas estas determinaciones se han perdido en la pérdida que el sí mismo experimenta en la libertad absoluta; su negación es la muerte carente de significación, el puro terror de lo negativo, que no lleva en él nada positivo, nada que lo cumpla" (*PHG*, 349).

⁹⁶ *Ciencia de la Lógica*, II, 3ª sección, cap. 1. A.

⁹⁷ Véase F. M. Pérez Herranz, *Árthra hē péphyken: Las articulaciones naturales de la filosofía*, Universidad de Alicante, 1998.

Principios metafísicos.⁹⁸ Y, desde luego, la filosofía de Hegel, como la de Husserl o Russell, es una filosofía de la verdad y no de la consolación existencial ni, menos aún, del moralismo psicosocial.

Más estrictamente, en tercer lugar, el idealismo hegeliano, y en polémica con los idealismos de Fichte y Schelling, se ofrece como un sistema que incorpora en sí mismo el principio del cambio según un proceso interminable de verdades que dejan de valer como tales, pero que se reestablecen en una fase posterior que recapitula (*aufheben*) las fases anteriores, verdades que son puestas en los juicios afirmativos que unen separando (A es B) y en juicios negativos que separan uniendo (A no es B), rompiendo la clásica estructura lógica concebida como un conjunto de reglas exteriores y formales que permiten considerar las variables como lugares para la sustitución de esta o aquella materia. El método hegeliano, identificado con la propia filosofía, en su esfuerzo por deducir las categorías que desvelan la articulación esencial del mundo, se inicia allá donde se detecta una contradicción, que se ha de *quitar*. La categoría es precisamente una determinación que nos saca de la contradicción, y habrá tantas categorías como contradicciones se nos presenten, labor propia del entendimiento según su modo operatorio de separación, de aislamiento de los juicios que muestra como si fuesen absolutos: vida, bien, sustancia, realidad, yo, cráneo... Por eso la filosofía llega tarde, como «el mochuelo al atardecer».

Y, por último, la cuestión de la dificultad para hacerse operatorio este método-filosofía. El sistema hegeliano no se deja formalizar —los intentos de una lógica dialéctica parecen condenados al fracaso—, pero sí *parametrizar* por desarrollos científicos posteriores. En gran medida el pensamiento dialéctico ha tratado de controlar el concepto de *negación* y, en este sentido, la teoría de los Sistemas Dinámicos No Lineales, a la que nos referiremos más adelante, son herederos del planteamiento hegeliano más que del fregeano. Una de las características de los sistemas dinámicos, frente a los enfoques gradualistas, explicitan el cambio brusco, el salto, lo novedoso... que no va precedido de ninguna potencialidad de menor grado (aristotélica), que es un concepto desarrollado por Hegel en la *Ciencia de la Lógica* (por ejemplo, Libro I, 3ª sección, cap. 20).⁹⁹

No tiene nada de extraño que un proyecto inmanentista como el de Hegel pueda tomarse en serio las investigaciones que sobre el cerebro se realizaban en su época, una obra del entendimiento, la encarnación por antonomasia del espíritu, y lo utilice como punto de partida o **tesis** de la investigación —«**El ser del espíritu es un hueso**» escribe

⁹⁸ I. Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, edición de C. Másmela, Alianza, Madrid, 1989.

⁹⁹ Suele sorprender que Thom niegue incluso la existencia de fluctuaciones (lo que no es cierto). Cfr. H. Haken, *Secretos de los éxitos de la naturaleza*, Argos Vergara, Barcelona, 1984, pág. 223.

Hegel—,¹⁰⁰ tesis que ha de ser negada y superada, pero en ningún caso podría ser eliminada. Y ya, para siempre, habrá pasado la ciencia por el momento de identificar el espíritu con lo más vulgar, el hueso, como aquel cráneo ante el que Hamlet recita su célebre monólogo (PHG, 199).

Desde luego existe una gran distancia entre la Fisiognomía y la Frenología de la época de Hegel y los avances de las neurociencias actuales. Por esta razón, la crítica a la que están expuestas la Fisiognomía o la Frenología no puede ser materialmente del mismo tipo que la crítica que pueda hoy hacerse a una investigación apoyada en las tecnologías PET, fMRI, etc.¹⁰¹ Pero ésta no es razón suficiente para dejar de revisitar este pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel que puede servirnos como «**modelo filosófico canónico**» para calibrar la potencia de las filosofías que pretenden dar cuenta de la autoconciencia apelando, como decía el mismo Hegel, a la «observación de la naturaleza» (o «lenguaje fisicalista», en los términos del eliminacionismo). E incluso me atrevería a señalar que este momento podría entenderse como uno de los puntos de articulación de la propia *Fenomenología* y de sus virtuales ampliaciones.

* * *

La propuesta que voy a defender es metodológicamente inversa a la empleada por el profesor Eugenio Moya sobre la filosofía kantiana, en la que encuentra ejercida una concepción modular del cerebro, según la cual el conocimiento humano se hace posible al sintetizar los módulos cognitivos sensibles e intelectivos;¹⁰² de manera que se lleva a cabo un *regressus* desde la investigación neurofisiológica a la Analítica trascendental kantiana. En la propuesta que aquí se hace se trata de un *progressus* desde el modelo hegeliano hasta la investigación neurofisiológica contemporánea; nuestra conjetura se justifica al apelar al esquema mismo de la *Fenomenología* que muestra el paso de la certeza sensible a la conciencia de sí y al autoconocerse como razón; se comienza por la ignorancia, pero se está presuponiendo que el ser humano comprende

¹⁰⁰ PHG, pág. 206.

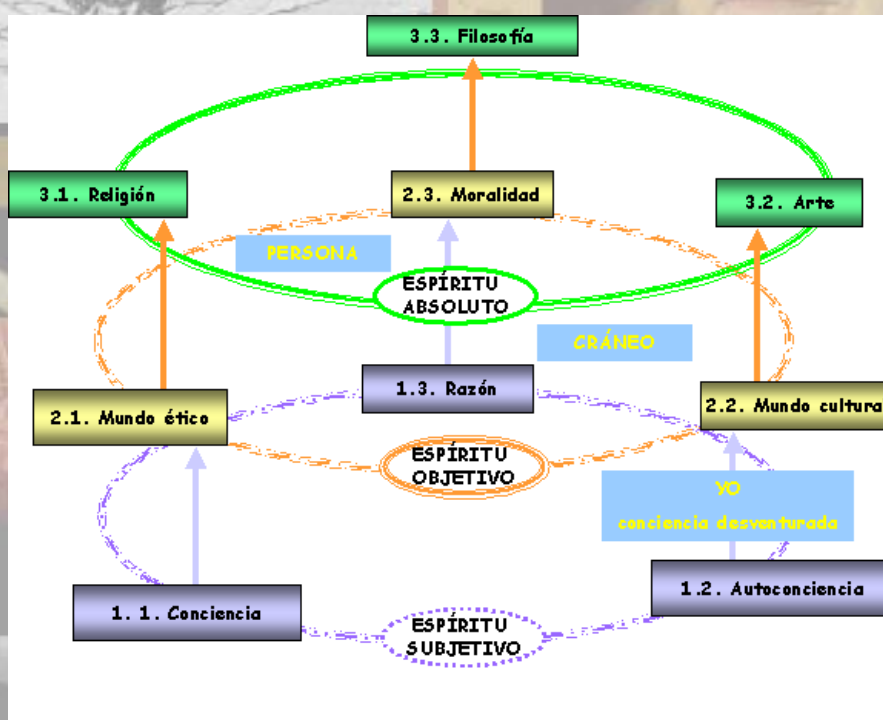
¹⁰¹ “Desde un punto de vista de la ciencia contemporánea, los mapas frenológicos representan una salida en falso. Como la alquimia respecto a la química, la frenología pertenece a la prehistoria de la neurociencia antes que a su historia primitiva. Pero fue la primera vez que se consideró la corteza como un conjunto de partes distintas, una orquesta antes que un solo instrumento, y se hizo un intento por identificar a los intérpretes (...) Hoy seguimos pensando que la corteza consiste en muchas partes funcionalmente diferentes. Pero el lenguaje científico que utilizamos para describir estas funciones diferentes ha cambiado sustancialmente”. E. Goldberg, *El cerebro ejecutivo*, Crítica, Barcelona, 2002, págs. 53-54.

¹⁰² “Una teoría modularista de la mente, según la cual la razón humana tendría una arquitectura natural integrada por módulos cognitivos sensibles e intelectivos, estructuralmente diferenciados, en la que los primeros, es decir, los módulos sensibles, aparecen *encapsulados*, esto es, como sistemas cognitivos independientes y básicos, cuyas operaciones —primordialmente, receptivas— son autónomas respecto de los mecanismos espontáneos que posibilitan las operaciones intelectivas”. E. Moya, “Una relectura del criticismo kantiano a la luz de la hipótesis modularista de la mente”, *Ágora. Papeles de Filosofía de la Universidad de Santiago*, 22/1, 2003.

su propia especificidad de ser autoconsciente.¹⁰³ Ahora bien, esto no es sino otra manera de formular el «teorema de la conciencia». Y, como suele decirse, recorrer este *camino* no va a quedar sin consecuencias.

LA CRÍTICA DE HEGEL A LA FRENOLOGÍA

Ya es bien interesante constatar el lugar de la *Fenomenología del Espíritu* en el que se halla el comentario de Hegel sobre Fisiognomía y Frenología. No lo encontramos en los preliminares, como alguien ingenuamente podría suponer, sino en la parte C.AA. de la obra titulada *Razón*, en el capítulo V. *Certeza y Verdad de la Razón*. Mucho ha sido el camino fenomenológico andado por Hegel hasta aquí, y la subjetividad, en ese momento ya se ha universalizado, es razón universal. Podría considerarse incluso que el camino de la *Fenomenología* ha concluido;¹⁰⁴ sin embargo, Hegel inicia otra serie de figuras, ya no de la conciencia, sino del mundo, que habrán de equilibrar el mayor trato y favor recibido por la subjetividad hasta entonces. El momento en que se presenta el estudio del cráneo queda enmarcado entre el momento de la Autoconciencia, en el que aparece la figura de la *conciencia desdichada* y el momento del Espíritu Objetivo en que aparece la *persona* en el marco del imperio romano. Expongámoslo en el cuadro hegeliano por antonomasia, el «círculo de círculos» puestos (*poner* = otorgar sentido) por la negatividad, “punto de rotación del movimiento del concepto” [Cuadro I].



¹⁰³ “En mi *Fenomenología del espíritu*, que por esta misma razón, al publicarse, ha sido designada como la primera parte del sistema de la ciencia, se ha trazado el método, el cual consiste en partir de la primera y más sencilla manifestación del espíritu, de la conciencia inmediata, y desarrollar su dialéctica hasta llegar al punto de vista del conocimiento filosófico, cuya necesidad es puesta de manifiesto por este mismo desarrollo” (Enz. § 25).

¹⁰⁴ Valls Plana, *op. cit.*, pág. 149.

Cuadro I

En la marcha del desgarramiento de la razón que pretende ser Espíritu, le sale al paso el hueso del cráneo, que se encuentra entre la **conciencia desventurada** —en B. *Autoconciencia*. IV. B. *Libertad de la autoconciencia*. 3. La conciencia desventurada),¹⁰⁵ una conciencia dividida que tiene su esencia más allá de sí misma, que lleva la contradicción en sí, vive el desgarramiento de querer alcanzar el polo de lo inmutable, pero que sólo encuentra lo prosaico, lo vulgar (como don Quijote)— y la **persona** —en C.BB. *El espíritu*. VI. A. *El espíritu verdadero, la eticidad*. c. *Estado de derecho*, asimismo desgarrada entre su valor independiente y necesario y su identificación con una cosa dependiente y contingente—.

La conciencia examina a la propia conciencia dada en el mundo y se pregunta: ¿Qué dicen de la conciencia las ciencias naturales? ¿Y las leyes lógicas y psicológicas? ¿Y la referencia corpórea: fisiognómica, craneal? No deja de ser sorprendente que Hegel plantee estas cuestiones en tres ámbitos que continúan aun hoy siendo los campos de estudio de las relaciones Cuerpo / Mente (o Alma): Lógica Formal, Psicología y Frenología, que corresponden a desarrollos actuales de la Inteligencia Artificial, el Mentalismo / Conductismo y la Neurofisiología.

En el apartado sobre Fisiognomía y Frenología, como pone de relieve Hyppolite, Hegel plantea el problema de las relaciones «entre cuerpo y alma»,¹⁰⁶ que es el problema de la filosofía de la mente a la que hacemos referencia. Duque también deja caer de paso que el problema del dualismo de las relaciones alma y cuerpo que plantea Hegel “todavía colea”.¹⁰⁷ Hegel busca las leyes del conocimiento objetivas de esa individualidad espiritual y su expresión —el cuerpo— que, al introducir ese margen de contingencia, pierde la necesidad universal del concepto: **¿Existe una individualidad que pueda reducirse a una naturaleza no creada por el propio individuo?**

La dialéctica de este pasaje termina ofreciéndonos una clave que vamos a seguir aquí y que a veces se considera como un puro exabrupto hegeliano.¹⁰⁸ Hegel expresa su crítica a la Frenología con una referencia al aparato urinario, que se desdobra en sus dos extremos: elemento de micción, por una parte, o de engendramiento, por otra, como pone de manifiesto el ejemplar juicio infinito:¹⁰⁹ «El espíritu no es una cosa»:

¹⁰⁵ “Este resultado tiene, ahora, una doble significación, que es, en primer lugar, su significación verdadera, en la medida en que es un complemento del resultado del precedente movimiento de la autoconciencia” [el que representa la conciencia desventurada]. (PHG, 206).

¹⁰⁶ Hyppolite, *op. cit.*, pág. 238

¹⁰⁷ F. Duque, *op. cit.*, pág. 786.

¹⁰⁸ Por ejemplo, F. Duque, *op. cit.*, pág. 385.

¹⁰⁹ El juicio infinito niega en el predicado no sólo la particularidad del contenido sino toda su extensión, su universalidad.

Y la ignorancia de esta conciencia acerca de lo que es lo que ella dice, es la misma conexión de lo elevado y lo ínfimo que la naturaleza expresa ingenuamente en lo viviente, al combinar el órgano de su más alta perfección, que es el órgano de la procreación, con el órgano urinario. (PHG, 208).

Pero, según una advertencia muy fina de Slavoj Žižek,¹¹⁰ Hegel no dice que la visión vulgar de la micción haya de ser rechazada por la visión filosófica o especulativa del engendramiento, sino que **hay que comenzar por la elección equivocada**, esto es, hay que comenzar por la proposición errada para llegar a la verdadera razón; hay que comenzar por considerar la proposición «El espíritu es un hueso» para negarla. Si hacemos caso de esta advertencia nos permitimos construir una especie de *contexto determinado* sobre el que tratar de configurar un modelo para el teorema de la conciencia: El sujeto (o conciencia) forma junto al medio una **totalidad concreta**. Pero la conciencia se escinde de ese medio al integrarse en otro medio (secundario) en el que forma una totalidad abstracta (universalidad muda o totalidad distributiva) por mediación de un universal que niega alguna de las partes opuestas a su contenido (universalidad absoluta negativa o totalidad combinatoria), para volver a reintegrarse a su medio primitivo; sólo entonces puede construir una totalidad concreta, que es ya conciencia de la escisión misma. Lo que añadimos es que esas relaciones se manifiestan en el lenguaje porque posee esa capacidad (¿si no de dónde le vendría al lenguaje?), experimentadas en el uso de herramientas (mediadores). Esta escisión sujeto / mundo se encuentra detrás, como presupuesto, de la pregunta filosófica, pero también de la conciencia ordinaria, que es paralela al teorema de la conciencia: “La conciencia es mediatez e inmediatez simultáneas” (*Ciencia de la Lógica*, I, 52). Es ésta una formulación rígida de la aporía tan bellamente contada por G.A. Bürger en *Las aventuras del barón de Münchhausen* en el momento en que la fortaleza del brazo del barón tira de su propia coleta y saca cuerpo y caballo, sujetándolo con sus piernas, del lago en el que estaba a punto de hundirse; o en la espléndida ilustración de Andreas Vesalio, *De Fabrica Humani Corpori* al mostrar un esqueleto reflexionando sobre sí; o por la magnífica obra de Escher «mano dibujándose a sí misma» [Figuras 1a, b y c].



¹¹⁰ S. Žižek, *El espinoso sujeto*, Paidós, Barcelona, 2001, pág.104.

Figs. 1 a, b y c



200 años después de la
*Fenomenología
del Espíritu*
de G.W.F. Hegel



Organizado por la Sociedad Asturiana de
Filosofía.

7 de Mayo, en el Aula Magna de la
Universidad de Oviedo, y 28, 29 y 30 de
Mayo en el Auditorio Príncipe Felipe
de Oviedo.

28 y 30 de Octubre en el Salón de Actos de
la Facultad de Filosofía.

3. «... pero no es sólo un hueso»

Tras haber puesto la tesis es necesario continuar con su negación. La negación afecta al **momento originario cartesiano**, al **dualismo** perseguido y denunciado insistentemente por Hegel hasta hacer de ese rechazo el núcleo mismo de su filosofía.¹¹¹ Dualismo en el que Hegel incluye tanto a Descartes como a Kant y Fichte.¹¹² La Fisiognomía y la Frenología han identificado lo interior y lo exterior, según el esquema de *Las pasiones del alma*, que es una psicología fisiológica.¹¹³ Descartes, sobrepasando la radical separación de las dos sustancias —*res cogitans* y *res extensa*—, agrega una tercera noción común alma/cuerpo, que es donde echan su pulso las pasiones;¹¹⁴ pero Descartes necesita postular el *cogito* dirigente, exterior, lo que se ha llamado a veces «homúnculo» o «fantasma de la máquina»¹¹⁵ y que Kant analizó, por mediación de la filosofía trascendental, como una entidad autónoma. ¿Cómo salir de la siempre sibilina «trampa cartesiana»? ¿Cómo negar la negación que el propio Descartes ha utilizado al insinuar esa tercera sustancia que es el «cuerpo/ alma»? Esta es una cuestión que sigue latente en nuestra época, y no suele haber análisis que se ocupe de la Mente que no se inicie en los problemas que dejó planteados el cartesio con su separación sustantiva entre cuerpo y alma, que no niegue ese dualismo con mayor o menor virulencia y que no regrese al dualismo más o menos debilitado tanto por los caminos de la neurociencia (el *módulo interpretante* de Gazzaniga)¹¹⁶ o por los de la filosofía de la mente (el *monismo anómalo* de D. Davidson).¹¹⁷

Para salir de la trampa cartesiana, habrá que proseguir mediante otras figuras que anulen el camino iniciado por el *cogito* cartesiano y su prolongación kantiana del sujeto trascendental¹¹⁸ e impida su regreso al dualismo. Y el modelo más enérgico que se ha

¹¹¹ “En todo sistema dualístico, pero especialmente en el kantiano, el defecto fundamental se da a conocer por la inconsecuencia en que se cae de querer unificar lo que un momento antes se había declarado independiente y, por consiguiente, no unificable” (*Enz.* § 60).

¹¹² Hegel critica a Kant por ser el filósofo del entendimiento que separa y solidifica esas separaciones (Cf. Izuzquiza, *Hegel o la rebelión contra el límite*, Universidad de Zaragoza, 1990, cap. 1); y a Fichte por su formalismo, rehén del dualismo, pues habría solucionado el problema de la libertad como un Deber imposible de cumplir, reduciendo la naturaleza a “algo absolutamente efectuado y muerto” (Cf. Duque, *op. cit.*, pág. 375). Hegel se niega a fijar absolutamente esa escisión.

¹¹³ J. Pachó, “Introducción” a Descartes, *Las pasiones del alma*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

¹¹⁴ La «tercera noción primitiva» se encuentra en la carta a Isabel de Bohemia del 21 de mayo de 1643. Véase la excelente argumentación sobre esta cuestión en E. Nájera, *Del ego cogito al vrai homme. La doble mirada de Descartes sobre el ser humano*, Universidad Politécnica de Valencia, 2003, especialmente el capítulo IV.

¹¹⁵ Así en la tan celebrada obra de G. Ryle, *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires, 1967.

¹¹⁶ M. Gazzaniga, *El pasado de la mente*, Andrés Bello, Barcelona, 1998.

¹¹⁷ El caso más claro es el del *monismo anómalo* de Donald Davidson, *Mente, mundo y acción*, Paidós, Barcelona, 1992; pero puede extenderse al emergentismo, al funcionalismo...

¹¹⁸ Con todas las cautelas a las que nos invitaba don Fernando Moliner; pues Kant puede leerse en muchas claves, incluida la empirista (véase *El empirismo kantiano*, Universidad de Valencia, 1973). Y, más aún, Julián Pachó escribe: “Sería interesante estudiar qué fue, en la génesis real de la teoría trascendental (no en su «epigénesis»), determinante, si el prurito de pureza o el conocimiento kantiano de investigaciones empíricas de la época, como la de Tetens sobre los sordomudos de nacimiento. Sólo con que ésta hubiera sido de alguna importancia se estaría autorizado a pensar que Kant habría ofrecido en el mercado de las

propuesto contra el dualismo cartesiano, me parece, es el hegeliano. La filosofía de Hegel¹¹⁹ —en el contexto del romanticismo e idealismo alemán, que aquí damos por supuesto—¹²⁰ desborda el yo subjetivo: perceptivo, empírico o modular (en el sentido dicho) y postula un sujeto que va construyendo la realidad mediante su actividad lingüística y técnica; un «yo digo / yo hago» que anula el «yo pienso» cartesiano; pero este sujeto que no puede ser ni Absoluto ni neutral ni el punto de vista de Dios, se ha de resolver necesariamente en múltiples sujetos y, por tanto, la subjetividad a la que apela Hegel es —como dice Zizek— intrínsecamente patológica, tendenciosa y distorsionada; una subjetividad que no puede encontrar su expresión en el cráneo («El Espíritu es un hueso») —eventualmente en el cerebro («El Espíritu es una masa gelatinosa») —, sino en la acción que la desborda y la objetiva («El Espíritu es la acción humana»).¹²¹ La

ideas productos, adquiridos en origen a módico precio, de las ciencias empíricas, bajo la cara denominación de origen «producto de la razón pura», J., “Naturaleza y artificio transcendental”, en J.L. Blasco y M. Torreveano (ed.), *Transcendentalidad y racionalidad*, Pre-textos, Valencia, 2000, pág. 190. Sin embargo es difícil sustraerse a la tesis tan poderosa del Yo como fuente de moralidad. Véase A. Hidalgo, *¿Qué es esa cosa llamada ética?*, CIVES, Madrid, 1994.

¹¹⁹ Los estudios que nos han introducido en el pensamiento de Hegel y nos han hecho comprensibles —en la medida de lo posible— sus textos son, entre nosotros: C. Aranda Torres, *Lenguaje y trabajo en el pensamiento de Hegel*, Instituto de Estudios Almerienses, 1992. G. Bueno, “Los *Grundrisse* de Marx y la Filosofía del Espíritu Objetivo de Hegel”, *Sistema*, n° 4, 1974, págs. 35-46. F. Duque, *Hegel. La especulación de la indigencia*, Juan Granica, Barcelona, 1990. F. Duque, “Hegel”, *Historia de la filosofía moderna*, Akal, Madrid, 1998. V. Gómez Pin, *Conocer Hegel y su obra*, Dopesa, Barcelona, 1978. D. Innerarity, *Hegel y el romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993. I. Izuzquiza, *Hegel o la rebelión contra el límite*, Universidad de Zaragoza, 1990. J. Marrades, “La lógica como saber absoluto en Hegel”, *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, n° 4, Valencia, 1983, págs. 45-56. M. Pizán, *Los hegelianos en España y otras notas críticas*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1973. J.M. Ripalda, *Fin del clasicismo*, Trotta, Madrid, 1992. E. Trias, *El lenguaje del perdón*, Anagrama, Barcelona, 1981. E. Trias, *La aventura filosófica*, Mondadori, Madrid, 1988. R. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, Estela, Barcelona, 1971. Otros: E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, México, 1982. F. Châtelet, *Hegel según Hegel*, Laia, Barcelona, 1973. J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989. W. Dilthey, *Hegel y el idealismo*, FCE., México, 1978. J. D'Ont, *J. Hegel secreto*, Corregidor, Buenos Aires, 1976. H. G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1979. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982. M. Heidegger, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza, Madrid, 1992. J. Hyppolite, *J. Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1973. J. Hyppolite, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Caldén, Buenos Aires, 1970. W. Kaufmann, *W. Hegel*, Alianza, Madrid, 1972. A. Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La Pleiade, Buenos Aires, 1975. A. Kojève, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, La Pleiade, Buenos Aires, 1972. A. Kojève, 1984, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, La Pleiade, Buenos Aires, 1984. H.J. Krüger, *Teología e ilustración*, Alfa, Buenos Aires, 1976. Lenin, *Cuadernos filosóficos (la dialéctica de Hegel)*, Torres, Barcelona, 1976. Lobrowicz, “Alienación”, *Marxismo y democracia*, Rioduero, Madrid, 1975. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires, 1974. G. Lukács, *El joven Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1976. H. Marcuse, *Razón y Revolución*, Alianza, Madrid, 1976. K. Marx, *Textos sobre Hegel*, Caldén, Buenos Aires, 1978. G. R. G. Mure, *La filosofía de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1988. J.L. Nancy, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Arena Libros, Madrid, 2005. A. Plebe, *Hegel*, Doncel, Madrid, 1976. Tran-Duc-Tao, *El materialismo de Hegel*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1965. W. H. Walsh, *La ética hegeliana*, Fernando Torres, Valencia, 1976...

¹²⁰ Las innumerables obras dedicadas a este momento del pensamiento alemán las resumimos en el bello libro escrito por Rosa Sala, *El misterioso caso alemán. Un intento de comprender Alemania a través de sus lecturas*, Alba, Barcelona, 2007.

¹²¹ Zizek apela al concepto de *anamorfosis* de Lacan y lo ejemplifica muy intuitivamente. En el cuadro *Los embajadores* de Holbein, si el observador se encuentra con una mancha y la percibe como una calavera (¡precioso homenaje a «El espíritu es un hueso»!) resulta que deja de discernir el resto del cuadro. *La mancha anamórfica* corrige de inmediato el subjetivismo (*Op. cit.*, pág. 88).

razón deviene racional a través del esfuerzo de este o de aquel hombre, comunidad o institución, las realidades existenciales que hay detrás de las tesis filosóficas.¹²² Pero eso **no significa que el cerebro le sea indiferente**, y que pueda prescindir de él; más aun, ha de regresar a él necesariamente. Y es esa superación de la que aquí nos ocupamos.

LOS EJES COORDENADOS «INTERIORIDAD» Y «EXTERIORIDAD»

Las Ideas filosóficas con las que trazar las coordenadas de la cuestión Cuerpo / Mente son las de «Interioridad» y «Exterioridad».¹²³ Lo que parece decir Hegel es que la «exterioridad» ha de estar en relación con la «interioridad», pero de otra manera que la fisiológica o la frenológica. ¿Cómo conceptualizar esa «otra manera»? Hemos de proseguir la metáfora de Hegel sobre la micción / el engendramiento. La conciencia no se encuentra en relación biunívoca con el cráneo / cerebro. No se puede decir entonces, con J. Moleschott (1822-1893) y los materialistas del siglo XIX, que el cerebro «segrega» la inteligencia, tal y como adelanta el propio Hegel al refutar a la fisiognomía, que supone que “la *realidad* del hombre es su rostro”; pues “el *verdadero ser* del hombre es, por el contrario, su *obrar*” (FGH, 192), una expresión que se encuentra pocas páginas antes de su confrontación con la Fisiognomía y la Frenología / Craneoscopia. Hay que pasar, pues, a otro momento, al del Espíritu. Ahí se encuentra lo que la acción del hombre ha engendrado; y lo que engendra son todas las figuras del Espíritu, figuras que aún nos sorprenden e inquietan: las figuras del Derecho, de la Religión, del Arte o de la Filosofía, toda la experiencia humana. Pero el reconocimiento de esta investigación histórica e institucional no debe hacernos eludir la cuestión fundamental siguiente:¹²⁴

¿Cómo *revierten* (*devienen*) todas estas relaciones de la vida comunitaria —éticas, jurídicas, culturales, ilustradas, morales, religiosas, artísticas o filosóficas— al cráneo / cerebro? Pues recuérdese que Hegel ha considerado la expresión de la individualidad más inmediata —el cuerpo— y esta tesis no ha sido retirada. Al contrario, la corporalidad del lenguaje es un tema de resonancias hegelianas, pues conciencia y cuerpo van insolublemente unidos,¹²⁵ unidad que constituye la condición

¹²² W. Kaufmann, *op. cit.*, pág. 128.

¹²³ Términos usados en el sentido de la oposición *Inneres / Aeusseres*; cfr, nota 1181 de F. Duque, en *op. cit.*, pág. 525.

¹²⁴ Una cuestión que se elude, seducido el lector por la riqueza de las figuras históricas que Hegel comenta. Pero aquí se encuentra uno de los problemas de la filosofía de Hegel que, seguramente, sólo puede detectarse desde la periferia —en los límites—, en la que, como dice Trías, se encuentra la filosofía hispana: “En esa marginalidad limítrofe se sitúa mi proyecto filosófico, expuesto en una lengua y en una escritura que, en su tradición, ha dado escasas pruebas de aliento verdadero en el campo de la filosofía. Quizás por eso sea una filosofía que asuma ese margen como centro de gravedad de su proyecto. Al fin y al cabo ser «hispano» en filosofía es un modo de ser habitante del *limes*, o como decían nuestros antepasados romanos pertenecer a la especie de los *limitanei*”. E. Trías, *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999, págs. 373-374.

¹²⁵ Tema recurrente para el psicoanálisis lacaniano.

de la vida humana, cuerpo con conciencia (y, si ya Damasio ha pasado del cerebro al cuerpo, no parece que sea insensato pasar del cuerpo al cerebro).

Para tratar de dilucidar este aspecto del Espíritu Subjetivo de la *Fenomenología*, nos ayudaremos de un texto posterior, la *Enciclopedia* berlinesa de 1830,¹²⁶ en el que expone el concepto de *alma* o «sueño del Espíritu», según el *Compendio*; asimismo llamaremos en nuestra ayuda también a la actual teoría de los Sistemas Dinámicos no lineales, como señalábamos *supra*.

Lo más relevante para lo que aquí nos ocupa es, en primer lugar, la definición compleja de alma —natural, sensitiva y real—, y, en segundo lugar, que las relaciones cuerpo y alma son dos aspectos de lo mismo, pero no conceptos simétricos ni equilibrados; al contrario: el alma es una totalidad (“el alma es en sí la totalidad de la naturaleza”) y el cuerpo es una multiplicidad (“para la conciencia y el intelecto consiste en una materialidad cuyas partes son exteriores las unas a las otras”); sin embargo, cuerpo y alma, quedan interrelacionados:

Ella [el alma] es, por esto, en el cuerpo unidad simple y omnipotente; como para la representación, el cuerpo es una única representación y la infinita multiplicidad por la que es materializado y organizado, es reducida a la simplicidad de un concepto determinado; así, la corporeidad, y con ella toda la multiplicidad que entra en su esfera y le pertenece, es reducida a la idealidad o la verdad de la multiplicidad natural. (*Enz.* § 403).

El cuerpo o «fondo de expresividad del alma» es el conjunto de partes que componen su pasado (memoria), lo que contrasta vivamente con la concepción jorismática de la conciencia lockeana que apela también a la memoria. Veámoslo algo más detenidamente.

En el alma natural interrelacionan todos los cuerpos, desde los cósmicos, siderales y telúricos, hasta las razas, caracteres, pasando por los climas, etc. El alma parcela y singulariza la vida humana. El alma es un *atractor*, diríamos en nuestro lenguaje de los **sistemas dinámicos no lineales**, que es el lenguaje con el que vamos a interpretar el texto de Hegel.¹²⁷ Desde una identidad abstracta —ser—, el sujeto se va diferenciando; entonces se ponen de manifiesto las singularidades de *codimensión uno*: Las catástrofes de conflicto simple (o logos inestable compuesto de dos mínimos

¹²⁶ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1980 [Se cita como *Enz*].

¹²⁷ Cfr. F. M. Pérez Herranz, *Lenguaje e intuición espacial*, Instituto de Cultura «Juan Gil Albert», Alicante, 1996. Hay múltiples indicadores de que el fondo lógico no es topológico; por ejemplo, su crítica al asociacionismo psicológico que con el mecanicismo, etc. El profesor Izuzquiza nos da pie para que no consideremos esta interpretación como espuria o gratuita: la identidad que regula las relaciones ente sujeto y objeto permite hablar de un sujeto-objeto como polo de dos superficies que se oponen realmente: “Nos estamos refiriendo —aclara Izuzquiza— a la Topología, rama fundamental de la matemática contemporánea...” (*Op. cit.*, nota 35, pág. 84).

Es en este momento del despliegue del espíritu cuando el alma reconoce su propia corporalidad y entonces la figura se hace mucho más compleja. Se hacen presentes figuras de *codimensiones tres* y *cuatro*, que matizan las figuras de la *diferencia*. Y el alma se transforma en real: el alma es expresividad (obra de arte del alma) y es corporalidad y entonces conforma una sola proposición sujeto y predicado:

El alma, en su corporalidad, formada y hecha suya propia, está como sujeto singular por sí, y la corporalidad es, por tal modo, la exterioridad en cuanto predicado en el cual el sujeto se refiere sólo a sí; esta exterioridad no representa así sino el alma, y es el signo de ésta. (Enz. § 411).

Ahora bien, la expresión humana la configuran la posición eréctil, la mano («instrumento absoluto»), la boca, la risa, el llanto..., pero nunca puede reducirse a la pura corporalidad. Por eso Hegel rechaza la Fisiognomía y la Frenología sin excepción:

El haber pensado elevar la fisiognómica, y más aún la craneoscopia a ciencias, ha sido uno de los más vacíos caprichos que se pueden concebir, aun más vacío que la *signatura rerum*, mediante la cual de la figura de las plantas debía ser conocida la fuerza curativa. (ib).

El paso siguiente, que hace mayor la complejidad del Sistema Dinámico, y que hay que poner en figuras de *codimensión cuatro* para el corrancho *uno* o de *codimensión tres* para el corrancho igual o mayor de *dos*, es la aparición de la *conciencia*. Una conciencia que se realiza ya en el mundo, en figuras en las que es necesario suponer elementos de mediación —instrumentos, mensajes...—. Pero este mundo ya es un mundo construido por el hombre: nada hay que sea pura Naturaleza; nada hay en lo que no se encuentre la «mano instrumental del hombre».¹²⁹ **Una vez trasvasada el alma a Yo consciente**, podrá la conciencia hacer presentes sus productos y tener la certeza de sí misma (que es el fenómeno a partir del cual se busca el «teorema de la conciencia») frente al carácter efímero del mundo externo (momento cartesiano): percepciones pasivas, autoconciencia y razón que es asunción de ambos lados, el subjetivo y el objetivo, pero en los que ambos se conservan y esto es lo que nos invita a tener en cuenta, a dar cuenta y razón de ese momento corpóreo del cerebro (fisiognomía y frenología) que ha quedado superado pero no eliminado en la Razón. De esta manera

¹²⁹ ¡Lástima que Hegel no tuviera una sola palabra (que yo sepa) para el Barroco hispano! En él, y de la mano de Calderón, por ejemplo, ya se había superado el nihilismo incipiente, por el sentido que da al mundo la obra mundana del hombre (valga la redundancia). En el mundo como obra de teatro, los criterios siempre son establecidos desde la razón práctica: “Que estoy soñando, y que quiero / obrar bien, pues no se pierde / obrar bien, aun entre sueños” (Calderón, *Obras maestras*, coordinadas por J. Alcalá-Zamora y J.M. Díez Bosque, Castalia, Madrid, 2000, pág. 524). Calderón analiza una gran variedad de procesos psíquicos en función no de un objeto científico sino de la voluntad de poder de los personajes en el arte de representar, donde el sujeto se hace presente el objeto de su representación. Y más aun: Segismundo busca la demostración de su existencia dando muerte al otro: “Veré, dándote muerte, si es sueño o verdad”. Véase el decisivo A. Regalado, *Calderón Los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro*, 2 vols., Destino, Barcelona, 1995.

queda cerrada la apertura que han supuesto los ejes coordinados de la interioridad y la exterioridad. Pero ¿es suficiente argumento para acercar la *Fenomenología del espíritu* de Hegel al «teorema de la conciencia»?

ESCISIÓN

Es cierto que la crítica *a priori* de Hegel a una virtual neurociencia procedería, en primer lugar, de su rechazo a todo tipo de reduccionismo; y, en segundo lugar, a la ausencia de cientificidad del término «conciencia», por falta de un campo de términos y relaciones que pueda ser aislado mediante la construcción de ciertos teoremas. Sin embargo, **la construcción filosófica de Hegel contiene aspectos muy sugestivos y sugerentes para la propia investigación neurofisiológica actual**, como de alguna manera Spinoza los ha tenido para las investigaciones de Damasio, que nos sirve en gran medida de ejemplo.¹³⁰ Pues el «teorema de la conciencia» se formaliza en paralelo al problema nuclear de Hegel: **la escisión que obliga a sabernos autoconscientes**, es decir, a filosofar. Pero esa escisión sigue abierta en el contexto actual que ha desplazado el estudio del Sujeto hacia la conciencia y el cerebro.

Pues bien, nos parece que ese fondo superado pero no eliminado puede recuperarse científicamente y fertilizarse desde los mismos supuestos hegelianos. (Argumentando *a contrarii*: el modelo cartesiano, que permite e invita al estudio científico, puede valorarse como un contramodelo filosófico, una idea límite, que sólo cuando se acepta totalmente se hace inoperante y obstaculizador). Y cuyo trasfondo es la *escisión*: la separación, el lugar en donde se experimenta la propia conciencia (la autoconciencia). Es la concepción que Hegel tiene de la propia filosofía: “La escisión (*Entzweiung*) es la fuente del estado de necesidad de la filosofía”.¹³¹

Ese fondo no eliminado puede recuperarse por mediación del **lenguaje** y del **trabajo**, las dos Ideas que conforman las notas específicas de la historia humana y la reproducción de la vida, según una muy interesante tesis de C. Aranda Torres.¹³² Si la conciencia progresa (sale de su base común animal) es porque esa conciencia es

¹³⁰ Hegel ha pretendido fusionar las filosofías mundana y académica en un sistema presidido por la Razón oponiéndose a un concepto de ciencia justificado en su propio ejercicio desde la potencia unificadora de la razón. El sistema de Hegel, por su magnitud e intensidad, ha querido tejer todos los hilos a lo largo de veinticuatro o veinticinco siglos: la metafísica de los griegos y la teología medieval; la ciencia moderna y la revolución industrial; la cristalización del estado desde las polis a Napoleón; la transformación del judaísmo en cristianismo... Ésta es la «cuadratura hegeliana» como la denomina Châtelet. Pero fracasado ese sistema, desgarrado por los apremios de la subjetividad (Kierkegaard), por las inconmensurabilidades de las figuras socioeconómicas (Marx), por la voluntad de poder frente al saber (Nietzsche) y por la potencia de otras culturas y civilizaciones que quedan al margen de la experiencia occidental, que es la que controla Hegel (primero Shopenhauer, luego los antropólogos), se salva por sus peculiares análisis que pueden ser desprendidos del sistema y fertilizados por otras vías.

¹³¹ G.W.F. Hegel, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, versión de J.A. Rodríguez Tous, Alianza, Madrid, 1989, pág. 12.

¹³² C. Aranda Torres, *Lenguaje y trabajo en el pensamiento de Hegel. Una introducción a la filosofía hegeliana*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1992.

lingüística y técnica, porque la lengua y el trabajo dan forma y actualizan al cuerpo (y, por extensión, al cerebro). Lo subjetivo culmina en el proceso de exteriorización y corporeización—encarnación de lo interno. Aparentemente el cuerpo/cerebro desaparece anulado por el lenguaje y el trabajo, que es el camino tomado por las concepciones subjetivistas, deslumbradas por la potencia de la reflexión. Pero la reflexión es siempre una figura secundaria, resultado de relaciones conmutativas y transitivas.¹³³ El sujeto cartesiano deja su lugar a un sujeto práctico, cuya actividad pensante es una actividad subjetivo-objetiva, una actividad que vincula ambos polos: Conciencia y Espíritu. La subjetividad es siempre intersubjetividad.

Y si el lenguaje es «fuerza de exteriorización» de la interioridad del hombre, hay que suponer ese cuerpo/cerebro como soporte; no es el hueso que estudia la Frenología o la Craneoscopia el soporte, pero sí el cuerpo/cerebro, que es justamente el criterio de diferenciación entre unos hombres y otros, su singularidad, según sus capacidades: habilidad técnica, acción prudencial, etc. El texto de Hegel es contundente:

La boca que habla, la mano que trabaja y, si se quiere, también las piernas, son los órganos realizadores y ejecutores, que tienen en ellos la acción como acción o lo interior como tal; pero la exterioridad que lo interior cobra por medio de ellos es el hecho, como una realidad ya desglosada del individuo. **Lenguaje y trabajo** son exteriorizaciones en las que el individuo no se retiene y posee ya en él mismo, sino en que deja que lo interior caiga totalmente fuera de sí y lo abandona a algo otro. (PHG, 186).

Estos órganos, diríamos hoy, remiten pues a un sistema nervioso que los controla y los rige. Lenguaje y trabajo determinan la conciencia no sólo filosófica, sino la conciencia en general.¹³⁴ La cuestión filosófica fundamental que nos planteamos entonces es si estas dos categorías —lenguaje y trabajo— son meramente historicistas, incorporadas en un proceso histórico y como tales figuras reconocidas de una época determinada (en los propios términos de una conciencia fenomenológica desplegada), o bien son categorías humanas intensional y extensionalmente entendidas a lo largo de los tiempos. Si, por decirlo de otra forma, son categorías vinculadas al desarrollo industrial (trabajo), a las tecnologías de la comunicación (lenguaje) y a sus justificaciones ideológicas, o no.¹³⁵ Porque si fueran categorías historicistas, no podrían ser válidas para construir un modelo del cerebro; o si, por el contrario, lo que Hegel estaría haciendo es descubrir o desvelar una propiedad o característica universal (diríamos, neuronal), que habría estado oculta o desfigurada o escondida anamórficamente, por

¹³³ Cf. G. Bueno, *Etnología y utopía*, Azanca, Valencia, 1971.

¹³⁴ Las relaciones entre *lenguaje y trabajo* cambian en Hegel: vinculados en *Sistema de eticidad*, separados tras la *Fenomenología*.

¹³⁵ Ya Lewin denunciaba que las hipótesis sobre los orígenes humanos van de la mano de los intereses de la época: el hombre fabricante de utensilios en los años cincuenta de gran expansión tecnológica; el hombre comunicador de los años setenta; el hombre—la mujer recolectores en los años ochenta, etc. R. Lewin, *Evolución humana*, Salvat, Barcelona, 1987, págs. 52-54.

ejemplo. En este caso, el creador de la historia, paradójicamente, no habría sido tanto un historiador como un **semántico**.¹³⁶

Esta idea, que ha sido promovida por ciertas corrientes (marxismo, biología de la mano...) ha sido, sin embargo, ocultada por una concepción del arte muy interiorista, que hace del artista el paradigma del mundo y llega en última instancia a identificarse con la obra sin mediaciones. Es justo esta mediación estructural la que trataremos de recuperar en Hegel.



Organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía.

7 de Mayo, en el Aula Magna de la Universidad de Oviedo, y 28, 29 y 30 de Mayo en el Auditorio Príncipe Felipe de Oviedo.

28 y 30 de Octubre en el Salón de Actos de la Facultad de Filosofía.

¹³⁶ En un ensayo anterior he sostenido que E. Trías, que cultiva una filosofía de cuño hegeliano, en su obra *La edad del espíritu* oficia más de semántico que de historiador. F.M. Pérez Herranz, “El tiempo gnóstico”, *Eikasía*, nºs 0, 1 y 2, 2005-2006.

4. Lenguaje (*aire*)

Comencemos por el lenguaje. Es en un momento tardío cuando irrumpe el lenguaje en la *Fenomenología* (VI, B. Espíritu) como “realidad del extrañamiento” o “alienación objetiva del yo”. Antes de este párrafo, el lenguaje sólo había sido mencionado para indicar que expresa lo verdadero.¹³⁷ Pudiera sorprender a la mentalidad de nuestro tiempo evolucionista que el lenguaje adquiriera toda su fuerza en este momento y no que hubiera sido puesto como condición del proceso de hominización (algunos, como Juan Luis Arsuaga, lo ponen ya en el *Homo de Neandertal*, y aun más allá). Pero ocurre que, en Hegel, el lenguaje perfecciona la subjetividad, en palabras de Valls Plana.¹³⁸ Pues **el lenguaje (junto al trabajo) es la verdadera exteriorización** (ni la cara / cráneo, ni siquiera los productos de la acción humana) que, valiéndose de signos,¹³⁹ proporciona a la conciencia la idea de su interioridad. Y es Hegel quien remite expresamente la irrupción del lenguaje al momento de la Fisiognomía:

El yo, como este puro yo, no es allí más que por **medio del lenguaje**; en **cualquier otra exteriorización** se halla inmerso en una realidad y en una figura de la que puede retrotraerse; se refleja en sí lo mismo de su acción que de **su expresión fisionómica** y deja yacer desanimado un tal ser allí imperfecto, en el que hay siempre o demasiado o demasiado poco. (PHG, 300).

De manera que, continúa Hegel, la autoconsciencia deviene precisamente al hablar y se experimenta al ser escuchado:

En el hecho de ser *escuchado* se borra de un modo inmediato su *ser allí*; este su ser otro se ha retrotraído en sí; y precisamente esto es su ser allí, como el *ahora* autoconsciente, tal como es allí, no el ser allí, y el serlo mediante este desaparecer. Este desaparecer es, por tanto, en sí mismo, de un modo inmediato, su permanecer; es su propio saber de sí, y es su saber de sí como de uno que ha pasado a otro sí mismo, que ha sido escuchado y que es universal. (PHG, 300).

El modelo hegeliano sobre la naturaleza humana descarta el modelo del homúnculo (cartesiano), el modelo modular (al modo kantiano de diversas facultades) o el modelo del reflejo (del universo, microcosmos). En el lenguaje (y, como veremos, de

¹³⁷ “Como un universal enunciamos también lo sensible; lo que decimos es: esto, es decir, el esto universal, o: ello es, es decir, el ser en general. Claro está que no nos representamos el esto universal o el ser en general, pero enunciamos lo universal; o bien no nos expresamos sencillamente tal como lo suponemos en esta certeza sensible. Pero, como advertimos, **el lenguaje es lo más verdadero**; nosotros mismos refutamos inmediatamente en él nuestra suposición, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros suponemos. (PHG, 65).

¹³⁸ Valls Plana, *op. cit.*, pág. 255.

¹³⁹ Por eso la semiótica la pone Hegel en la Filosofía del Espíritu, justo en el apartado de la Psicología. Véase J. Derrida, “El pozo y la pirámide”, *Márgenes de la filosofía*, *op.cit.*, págs. 103-144.

manera conjugada con el trabajo) el yo subjetivo se hace objetivo y sólo puede existir desde un yo que se dirige a otro yo. La escisión primigenia se unifica en el intercambio lingüístico:

La unidad del concepto en el que reside aun el poder del Estado y al que ha llegado, purificándose, la conciencia deviene real en este movimiento mediador, cuyo ser allí simple, como término medio, es el **lenguaje**. Sin embargo, dicha unidad no tiene aun como sus lados dos sí mismos presentes como sí mismos; pues el poder del Estado sólo es animado, por el momento, hacia el sí mismo; este lenguaje no es, por consiguiente, todavía el espíritu, tal y como éste se sabe y se expresa a sí mismo de un modo completo. (PHG, 301).

La cuestión es: ¿cómo se alcanza ese estado? El modelo hegeliano incorpora la acción, en su expresión lingüística (y técnico-productiva / operatoria), y la conciencia de esas acción (que se resuelve en el «teorema de la conciencia» que persigue la neurobiología). Los actos humanos se explican porque son producto de la subjetividad que se objetiva (se neutraliza)¹⁴⁰ continuamente en el lenguaje (-trabajo). El paso que desde Aristóteles viene ligado a la ciencia, al campo científico, en Hegel quiere hacerse concepto en la experiencia filosófica que —de manera gigantesca— pretende un sistema que englobe desde el conocimiento del sentido común hasta las prácticas ordinarias al conocimiento científico.

Este proyecto que hoy nos parece (al menos a los no hegelianos) desmesurado puede fertilizarse en la explicación del pensamiento humano, que no es ciencia directamente, como ya sabemos, pero que tampoco es subjetividad pura, arbitraria, perspectivista, etc. Porque aquí se encuentra lo **singular de la filosofía hegeliana**: la inclusión del sujeto epistemológico en el sujeto, transformándolo en <sujeto-objeto>, el sujeto que sabe los presupuestos de su saber; un sujeto que aprende de su propia experiencia, que no puede salir de la autoconciencia, su propia obra. Esta característica que, según Hegel, posee el lenguaje es, nos parece, un avance gnoseológico inmenso. Hoy poseemos un modelo construido desde los Sistemas Dinámicos y la Topología que nos permite mostrar esta característica del lenguaje que señala Hegel: **el lenguaje expresa algo que no es ni meramente subjetivo ni meramente objetivo**. Así, por ejemplo, la proposición analizada por Thom-Petitot: «El gato atrapa al ratón»; no decimos que «yo creo que X» o «he reflejado x en mi mente», sino que hay una estructura verbal entre dos actantes que muestra una trayectoria topológica objetiva.¹⁴¹

El lenguaje no se reduce a un sistema de información, ni a un mero instrumento de representación del mundo, ni a un conjunto de índices o designadores de las cosas

¹⁴⁰ Cf. F. M. Pérez Herranz, “La eliminación de la subjetividad de los fines. Platón y las matemáticas”, *Eikasia*, número extraordinario sobre Platón.

¹⁴¹ R. Thom, *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, Christian Bourgois, París, 1980. J. Petitot, *Physique du Sens*, Editions du CNRS, París, 1992.

que hay en el mundo (filosofía de la reflexión); tampoco el lenguaje es para Hegel idéntico a su capacidad simbólica, pues las palabras han de ser ellas mismas en devenir verdadero de las cosas y de las acciones de los hombres (de los sujetos); y menos aun el lenguaje se reduce a una lengua que realiza esta función por encima de las otras a la manera de Heidegger;¹⁴² ni es un designador de las categorías, pues para Hegel el lenguaje y la categorización están implicados el uno en el otro; las categorías no contienen lo empírico ni son funciones gramaticales a partir de los juicios; las categorías son estructuras lógico-ontológicas, por lo que el lenguaje y la cosa sufren cambios a la vez. El yo es cosa en el momento de transformar y dominar el mundo. El lenguaje, según Hegel, **expone el pensar mismo**, articulado siempre por medio de palabras.

Estas consideraciones sobre el lenguaje podrían resumirse en una cuestión realmente moderna y decisiva en la filosofía de Hegel a la que se ha de enfrentar: las categorizaciones lingüísticas no se dan empíricamente, según un aprendizaje ontogenético (a lo largo de una vida), sino que se despliegan filogenéticamente (a lo largo de la vida del Espíritu: el lenguaje ya está dado antes de comenzar su despliegue). Por eso, me parece, Hegel se está moviendo en el territorio de la Semántica, más allá del mero designar una cosa que sea verdadera o falsa (teoría de modelos), para enriquecer sus figuras con múltiples matices. Las cosas estimulan al lenguaje, y el lenguaje, a las cosas: pura semántica. Recordar es, entonces, exteriorizar la trayectoria singular de la figura semántica en la que se puede enunciar mi subjetividad como subjetividad universal. Si esto no es un puro galimatías, significa que utilizo una semántica, un significado que es propio de mi lenguaje. El lenguaje así puede remover el conocimiento, comprobarlo, hacerlo fluido y el conocimiento actualiza a su vez el lenguaje y lo obliga a adecuarse a sus descubrimientos. Por ejemplo, «el gato atrapa al ratón», dentro de la figura «capturar» impide que sea el ratón el que atrape al gato. Si el saber limita al lenguaje, previamente el lenguaje ha limitado el conocer: el gato «atrapa», «coge», «caza»... al ratón. Lo universal, lo que compartimos, lo objetivo, es lo que expresa el lenguaje; dice lo que ya sabemos: «cazar», «coger», «separar»... Lo particular no es sino el sentido de una de sus trayectorias. Por eso el lenguaje es más verdadero que la certeza sensible, que lo inmediato: “El lenguaje es lo más verdadero” (FHG, 65). Hegel muestra aquí la inconmensurabilidad entre el ser sensible y el ser de la palabra (dos de los vértices del triángulo de Gorgias).¹⁴³ Y así ya hemos avanzado en algo fundamental: el yo subjetivo queda en continuidad del objeto desapareciendo ambos en una composición de partes diaméricas interrelacionadas.¹⁴⁴

¹⁴² Cf. el ya clásico V. Farías, *Heidegger y el nazismo*, Muchnick, Barcelona, 1989.

¹⁴³ La cuestión sobre “El triángulo de Gorgias” la he tratado en F. M. Pérez Herranz, “La fatiga del lenguaje”, *Cuaderno de materiales. Filosofía del lenguaje*, nº 12, abril, Madrid, 2000.

¹⁴⁴ “La significación de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en el marco de la Epistemología, acaso quedase principalmente recogida diciendo que es el primer gran intento sistemático de cultivar el punto de vista diamérico: S-S; S-O; S-O-S; O-S-O; etc., frente al *metamérico*: S-O; O-S, etc. G. Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid, 1970, págs. 160-161.

Por eso, el hacer del lenguaje —finito y limitado— es condición de posibilidad de lo Absoluto. Ahora bien, que el lenguaje sea la experiencia del Absoluto es tesis que ha de ser rechazada tanto por las consecuencias (todos los totalitarismos poseen aquí una fuente de inspiración) como por confundir los distintos niveles de neutralización de las operaciones, que da lugar a distintos niveles de verdad o de proposiciones-verdad. Siempre hay una cierta inclinación del filósofo a identificarse con Hegel para mostrar al mundo que él se encuentra en esa situación de saber absoluto, y ahí es donde Hegel ha recibido las críticas más radicales y, seguramente, más justas.

La piedra de toque de mi interpretación reside en mostrar que el lenguaje ha de contener dos tipos de figuras: las figuras de la Conciencia y las figuras del Espíritu que han pasado por la autoconciencia. (Es esta una hipótesis que hay que introducir en un análisis de la *Fenomenología*, porque de otra manera el Idealismo de Hegel se convertiría en un Espiritualismo, que iría contra el postulado hermenéutico del idealismo de Félix Duque que hemos asumido). El lenguaje oficia de operador: Si la certeza sensible es un saber inmediato, si la conciencia se deja impresionar por las cosas, el lenguaje predicativo sitúa a la conciencia sensible ante su organización lingüística; de manera que la conciencia pueda creer que ella misma produce lo universal (la gente común se aferra a aquello de «Lo sé porque lo he visto, oído, tocado...»). Al hablar, la universalidad se introduce espontáneamente, característica de la predicación. Pero lo interesante, me parece, es que el lenguaje y el saber no son puros medios (herramientas), sino el fin mismo de interactuar en un medio que es siempre técnico y comunitario. A partir de Hegel ya será difícil sostener la Verdad Absoluta que se encuentra fuera de la acción de los hombres, de la acción lingüística. En el lenguaje barroco y retorcido de Hegel se dice de mil maneras esta idea: la única manera de alcanzar la verdad, que es lo universal, es por medio de la autoconciencia y su ser palabra; en la palabra la naturaleza se transforma en contenidos del Espíritu.

Si el lenguaje comporta la posibilidad misma de lo universal no es, como venía siendo tradicional, por el modo de categorización lógica: ya sean tipos de predicados, géneros supremos, determinaciones del pensamiento..., sino que la actividad categorizadora humana está vinculada íntimamente con el lenguaje y el trabajo. Ambos obligan al pensamiento a ser un pensamiento en palabras y un pensamiento transformador. La actividad propia de los hombres es la de dominar y transformar el mundo, de separar las cosas y unirlas, hasta precipitar contradicciones que, al ser eliminadas, permiten el despliegue de las categorías). Esa actividad categorizadora queda expuesta en el lenguaje; la categorización está vinculada al lenguaje y no al entendimiento (es decir, frente a Kant, no es una síntesis, propia del conocimiento científico). “La categoría es esta contraposición que se suprime y se supera a sí misma” (PHG, traducción de Jiménez Redondo, 450). Es en la interrelación entre el mundo y la lengua la que indica cómo se produce el progreso en las determinaciones conjuntas de pensamiento y lenguaje. Pero, como en otros casos, hemos de rebajar las aristas del

pensar Absoluto de Hegel, pues si las determinaciones de la conciencia lo son de las cosas y que representan el devenir pensante de lo real, como la verdad del saber, la Razón absoluta, estaríamos en un territorio tan metafísico como aquél del que quería preservarnos Hegel, y que ha sido legítimamente criticado y puesto en entredicho.¹⁴⁵ El lenguaje es la autoconciencia, que es para otros y universal (PHG, 380).

* * *

La diferencia con los modelos anteriores —racionalista, empirista y trascendental— es absoluta: Ni «yo pienso», ni «yo percibo», ni «yo acompaño a todas mis representaciones»... La conciencia fenomenológica está enraizada en el ser lingüístico y todo el conocimiento ha de ser lingüístico, pero dado que los conocimientos proceden de la operatividad humana, trabajo y lenguaje quedan íntimamente unidos. La operatividad actualiza el lenguaje y el lenguaje permite otras nuevas operaciones.

Hegel despliega las características del lenguaje, tal y como ha sido utilizado históricamente, por medio de distintas figuras desde el lenguaje del cortesano y el lenguaje de la adulación —rey—, pasando por el lenguaje del desgarramiento —hombre de cultura—, hasta el lenguaje honrado —sujeto—... a partir de la parcialidad del vasallo, del halago, del desgarramiento hasta alcanzar la reconciliación. Pero aquí ya no es el lenguaje en el que recae la fuerza de la prueba, sino en las formas sociales que lo permiten (figuras parametrizadas). Y éste no es ya un terreno para mí, sino para la investigación que persigue en este mismo congreso Alberto Hidalgo.

5. Trabajo (*tierra*)

La otra exteriorización que cobra lo interior es el trabajo; ahora bien, el trabajo, por sí mismo, no conduce directamente a la autoconciencia. Así lo indica Hegel en otro momento:

El Espíritu se manifiesta, por tanto, aquí como el **artesano** y su **obrar**, por medio del cual se produce a sí mismo como objeto, pero sin llegar a captar todavía el pensamiento de sí, es un modo de trabajar instintivo, como las abejas construyen sus celdillas. (PHG, 405).

Y tampoco es un concepto claro, pues el del *trabajo* es un concepto lastrado igualmente por el dualismo y la dialéctica de Platón. Para el ateniense la actividad neutralizadora de las operaciones procede de las matemáticas directamente (otra cosa es el fondo técnico, escritural o administrativo de esa práctica), según hemos defendido en otras ocasiones. Las Matemáticas (y sus extensiones: Dios / Lógica...) son saberes

¹⁴⁵ La crítica postmoderna a Hegel ya es un tópico filosófico de nuestro tiempo.

extraños, extra-vagantes, pero sirven de mediadores para com-poner y conocer las cosas mundanas. A partir de las críticas nominalistas, los propios escolásticos se van inclinando cada vez más hacia el conocimiento intuitivo, directo. Locke,¹⁴⁶ siguiendo esta tradición franciscana, considera, en efecto, que todos los problemas se han de resolver recurriendo a un tribunal de la razón que no puede trascender el criterio humano —craneal, diríamos—, pues las ideas y los conocimientos de los hombres proceden de la *sensación* y la *reflexión*. La experimentación corta todo contacto entre el entendimiento humano y el entendimiento divino. Si el hombre llega a Dios es a partir de ideas y razonamientos adquiridos experimentalmente en el mundo. Locke niega toda voz interior, idea o principio impreso en la mente; si el hombre pretende conquistar la verdad ha de hacerlo a partir de impresiones adquiridas por los sentidos. De ahí el «problema de la universalidad»: si la concordancia universal en una verdad a partir de la experiencia no puede ser sino individual, entonces la verdad queda sujeta al arbitrio humano y al escepticismo.

Pues bien, Hegel lleva la idea lockeana al límite. El dualismo sólo puede ser negado y superado en términos del **trabajo**, que es un concepto más básico que el de *experimentación*. El concepto de trabajo en Hegel se separa de sus definiciones tradicionales: habilidad instrumental humana contra una naturaleza que se resiste; o, como ocurre aún en Kant, una maldición de la divinidad. El trabajo va dando paso a una nueva filosofía de la acción humana que deja atrás la investigación de la legalidad interna de la naturaleza y de su estructura matemática. La lectura de Marx¹⁴⁷ en estos términos no parece que haya sido clausurada. Para Hegel, el trabajo es el modo fundamental por el que el hombre puede producir su vida y configurar su mundo;¹⁴⁸ por mediación del trabajo la Naturaleza sale fuera de sí, el Mundo resulta de su propio movimiento y el trabajo es su verdad. No se trata ahora, pues, de cambios en la visión del mundo (cosmovisiones o *Weltanschauung*, arquetipos...), sino de la transformación misma del mundo.¹⁴⁹

Para Hegel la mano no es ya mero instrumento, porque la mano es un producto del hombre, es un órgano espiritual, en ella está inscrita la historia del espíritu humano y sirve para que el Espíritu se haga consciente de sí.¹⁵⁰ Éste es el punto al que nos agarramos para trazar nuestra estrategia (**que a algunos les puede parecer trampa**): la mano no es independiente del cerebro; mano y cerebro forman (como el sujeto y el objeto) un circuito-unidad.¹⁵¹ Pues si la autoconciencia —tal como hemos visto— es el resultado de un proceso de autotransformación; si el objeto no puede ser extraño al

¹⁴⁶ J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2 vols, Editora Nacional, Madrid, 1980.

¹⁴⁷ K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, traducción de F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1968.

¹⁴⁸ Löwith, *op. cit.*, pág- 369.

¹⁴⁹ Frente a la pedagogía explicativa o metapedagogía, la pedagogía verdadera es transformación..

¹⁵⁰ Engels lo desarrolla más tarde en su *Dialéctica de la naturaleza*.

¹⁵¹ Véase F. R. Wilson, *La mano. De cómo su uso configura el cerebro, el lenguaje y la cultura humana*, Tusquets, Barcelona, 2002.

sujeto; y si el producto del trabajo es una exteriorización del ser humano que se objetiva fuera de sí (objetivación, alienación)..., entonces la mano / cerebro (junto con el lenguaje) es la condición misma del proceso. La mano / cerebro es bastidor, trama y urdimbre del Espíritu.

Y es la cuestión de la objetivación / alienación el ámbito del problema del «teorema de la conciencia». Pues la distinción cerebro / mente, que es la condición de la objetivación / alienación pertenece justamente a la estrategia del cerebro que permite el análisis de la realidad exterior para retornar otra vez a la realidad interior (en un movimiento paralelo al señalado por Hegel), una actividad que queda localizada en la zona parietal inferior del cerebro, y que, como indica el neurocientífico Francisco Rubia, si bien permite el análisis de lo exterior, no es válida para aprehender toda la realidad.¹⁵² ¿Por qué? Porque no puede hacer sino parcialmente (esto nos alejaría del todo Absoluto de Hegel, pero no destruye el movimiento de las partes). Según Rubia, la distinción entre cerebro y mente —una de las variaciones que toma el problema de la autoconciencia— es ya una **operación antinómica**, una operación producto del propio yo; seguramente la actividad del lóbulo parietal inferior; pero no hay nada como un homúnculo que controle todas las funciones cognoscitivas [Fig. 3].



Fig. 3. Lóbulo parietal inferior

Por eso nos parece que Hegel es quien ha entendido bien esta cuestión superando absolutamente a Descartes. El ser humano dispone de la lengua y del trabajo, que no son reducibles a meros instrumentos, sino la **estructura mediante la cual orienta la vida**, una vida que se ha de dar obligatoriamente junto con otros. Y lo que nos parece fundamental es que la distinción entre el cerebro y la naturaleza, la autoconciencia de la interioridad y la exterioridad, si no hay ni homúnculo ni fantasma de la máquina, entonces ha de realizarse mediante partes que se enfrentan a otras partes (modelo holomérico, véase *infra*). Y esto, según el modelo de Hegel (que será desarrollado por Marx en una única dirección, la ideológica), tiene, me parece, una lectura mucho más general, porque afecta a la condición misma del ser humano en general: Por medio del lenguaje, que expone también la estructura del trabajo, se accede a la autoconciencia.

¹⁵² F. J. Rubia, *El cerebro nos engaña*, Temas de Hoy, Madrid, 2000, pág. 41. Es interesante señalar cómo el profesor Rubia va retraduciendo en términos neurobiológicos tesis habitualmente asociadas al pensamiento por oposiciones, muy bien expuesto en el trabajo clásico de A. Wilden, *Sistema y estructura*, Alianza, Madrid, 1979.

Para justificar esta tesis, hemos de apelar a una teoría del lenguaje que divide los verbos en dos grupos muy diferentes: los verbos que se relacionan con la naturaleza o los demás individuos de manera inmediata (verbos que llamamos *cuspoideas*) y los verbos que necesitan un mediador (los verbos que llamamos *umbílicos*).¹⁵³ Una distinción que, por otra parte, responde a otra del propio Hegel sobre la cosa. Hegel distingue entre la «cosa percibida»: *Ding* y la «cosa producida»: *Sache* (de donde la «cosa en sí»: *Sache Selbst*). Hegel ha mostrado en el concepto mismo de *alienación* la esencia de la conciencia: el movimiento del alejamiento del objeto para recuperarlo desde el distanciamiento y recuperarse a sí mismo como objeto. Por ejemplo: “Labro este campo” (aquí no hay escisión, como no la hay en “Como este pan”); “Labro ||con el azadón (que he comprado en la feria)|| este campo” (aquí hay escisión, como la hay en “Como este pan cortado con un cuchillo”).

Los verbos *cuspoideas* tienen que ver con procesos no mediatizados por herramientas (aunque sea por abstracción de procesos que sí han sido mediados). Estos verbos expresan, entre otros, procesos continuos sin accidentes: *ser, existir, vivir, estar...*; saltos entre fronteras o bordes: *entrar, salir, abandonar...*; *nacer, morir... aparecer / desaparecer*; pasar de un estado a otro: *separar, unir, capturar...*; transferencias de un objeto: *dar, golpear, devolver...*

Los verbos *umbílicos* responden a objetos producidos o en proceso de producirse por mediación de herramientas. Por eso estos verbos incluyen un Instrumento entre el Sujeto y el Objeto y expresan las acciones de mensajero. Así, los verbos *umbílicos elípticos* el Sujeto emite un Mensaje a través de un Mensajero a un Destinatario. El Mensajero va junto al Sujeto, que se escinde y emite un actante capturado por el propio Mensajero. El estado conseguido es metaestable, por lo que se dirige al Destinatario, que captura al actante y libera al Mensajero, que ya puede alejarse. V. gr.: «Juan envía una carta por correo a Pedro», «Julián va de Vigo a Cádiz pasando por Sevilla». Los procesos de escisión: Un actante, el Sujeto, con ayuda de un Instrumento, provoca una escisión en el otro actante, el Objeto; la parte escindida es capturada por el Instrumento. Así los verbos: *penetrar* (con un cuchillo), *perforar* (con un proyectil), *picar* (con la espuela), *atravesar* (con un hierro), *inyectar, acuchillar, punzar, inyectar...*

El paso de un tipo de verbo *umbílico* a otro *cuspoide* tiene que ver con la eliminación del mediador instrumental. Por ejemplo, el caso del vendedor o vendedora que dice a su comprador: «Tengo unos zapatos lindísimos para usted». Todo el proceso de producción ha desaparecido. Pero también podría haber utilizado verbos más complejos: «La fábrica X, con las herramientas más sofisticadas y los materiales más nobles... ha fabricado estos zapatos que le muestro»; etc.

¹⁵³ F. M. Pérez Herranz y A. J. López Cruces, “Sobre los verbos *umbílicos* de la semántica topológica”, en J.L. Cifuentes y C. Marimón (coords.), *Estudios de Lingüística: el verbo*, Universidad de Alicante, 2004, págs. 469-484.

* * *

El doble movimiento de las figuras de la certeza y de la percepción proyectadas hacia el objeto y de la capacidad analítica del entendimiento, por un lado, y de la Autoconciencia que propone a la conciencia misma como objeto (separación inmediatamente restaurada entre el sujeto y el objeto), por otro, es lo que había venido siendo tan confuso, que analíticamente se desdobló con Descartes en Sujeto y Objeto. Pero Hegel los recompone no sólo por síntesis sino que los expone analíticamente. Al realizar esa operación, la Autoconciencia es lo verdadero mismo. Así que conocer esa conciencia (la Autoconciencia) constituye el verdadero saber.

Esto es lo que viene sorprendiendo desde Hegel, y que el marxismo ha solemnizado, y lo que todos los materialismos / idealismos (véase la cita de Duque *supra*) hacen suyo con todas las dificultades que arrastra la tradición cartesiana, y ante lo que cualquier Secretario de Estado se echa a temblar o suda tinta china, pues ha de separar profesionalmente dos formas de conocimiento que no tendrían por qué ser mezcladas:

1.º El saber del entendimiento, de la percepción y de la certeza, del *licenciado*, que es el saber del técnico en cuanto técnico.

2.º El saber de la razón, del *doctor*, que es el saber del saber mismo de las autoconciencias. El objeto de la Autoconciencia no es el saber inmediato de la certeza, sino que se enfrenta a un mundo vivo, inmerso en la vida, cuyas características son el automovimiento, la independencia y la temporalidad. Esa reconstrucción (para nosotros, parcial, del saber propio de esa profesión) es justamente el saber filosófico.¹⁵⁴

La Autoconciencia se comporta entonces como *deseo* o *apetencia*, es actividad hacia un objeto que siempre es vida. Y así, al saberse a sí misma, sabe también la realidad objetiva. Pero el lenguaje y el trabajo que entran en relación con otras conciencias, asimismo escindidas, obligan a tener presente el juego de aquellas autoconciencias que entran en relación: “La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia” (PHG, 112). La autoconciencia y la vida pertenecen al mismo universal, tienen las mismas características universales. Lo que enfrenta Hegel no es un *sujeto-objeto*: <S – O>, sino dos *sujeto-objetos*: <<S-O> –<S-O>>.

Por lo tanto, la autoconciencia exige que se tengan presentes no sólo las ciencias (matemáticas, física...), sino también la historia, el derecho y aun la misma filosofía..., en donde se despliegan los deseos encontrados de las autoconciencias: Todos los modos de ser de esas autoconciencias —estoica, escéptica, desgarrada...— son universales

¹⁵⁴ Por eso defendemos una filosofía vinculada a saberes específicos y no a la totalidad de ellos. Véase F.M. Pérez Herranz, “El humanismo, un canon para las ciencias” (en prensa)

singularizados y, en consecuencia, la historia de la ciencia no sería ya sólo la historia de los cierres categoriales, sino la historia de las autoconciencias que los cristalizan en medio de la lucha, de los enfrentamientos, de las heridas y los desgarros...

* * *

Así pues, lenguaje y trabajo, entendidas como las formas de exteriorización del sujeto ponen fin al sujeto del dualismo cartesiano-lockeano (y kantiano y fichteano), de ese sujeto práctico (praxis) que se realiza él mismo no como sustancia sino como sujeto” (PHG, 15), es decir, establece lo real como producción pura.

El Espíritu es el nuevo <sujeto–objeto> hegeliano: La comunidad de autoconciencias libres que actúan (trabajo) y que se reconocen como tales entre sí (lenguaje) [Véase un esquema de la *Fenomenología del espíritu* en el cuadro II].

ESPIRITU SUBJETIVO				
A) CONCIENCIA	En - sí	I. <i>Conciencia sensible</i>		
	Para-sí	II. <i>Percepción e la cosa y la ilusión</i>		
	En-sí y para-sí	III. <i>Fuerza y entendimiento</i>		
B) AUTO CONCIENCIA	En - sí	IV. <i>Verdad y conciencia de sí</i>		
	Para-sí	A. Independencia...		
	En-sí y para-sí	B. Libertad de la conciencia ... Conciencia desventurada		
C.AA RAZÓN (Vernunft)	En - sí	V. <i>Conciencia y verdad de la Razon</i>	B. La realización Autoconciencia	C. La individualidad
	Para-sí	b. Observación de la autoconciencia	b. La ley del corazón	b. La razón legisla obra
	En-sí y para-sí	c. El hombre reconoce la unidad	c. La virtud y el curso del mundo.	c. La razón que examina leyes.
ESPIRITU OBJETIVO				
C.BB ESPIRITU	En - sí	VI. <i>El Espíritu</i> A. El espíritu verdadero,	B. El espíritu extraño de sí mismo: la cultura	C. El espíritu cierto de sí mismo.
	Para-sí	b. Culpa y Destino	ii. La Ilustración	b. El desplazamiento
	En-sí y para-sí	c. Estado de derecho (imperio romano)	iii. La libertad absoluta y el terror	c. Disolución del sujeto moral kantiano:
ESPIRITU ABSOLUTO				
C.CC) LA RELIGIÓN	En - sí	VII. <i>La religión</i>	B. La religión del arte	C. La religión revelada (R. cristiana)
	Para-sí	b. La planta y el animal (R. hindú)	b. La obra de arte viviente	b. Encarnación
	En-sí y para-sí	c. El artesano (R. egipcio)	c. La obra de arte espiritual.	c. Religión absoluta
C.DD) EL SABER ABSOLUTO		VIII. <i>El Saber Absoluto</i>		

Cuadro II. Esquema de la *Fenomenología del espíritu*

6. Hegel y el «teorema de la conciencia»

En general, hay algo que siempre nos impide acompañar a Hegel con demasiado entusiasmo. Por una parte, abre las puertas al gnosticismo y así queda registrado en las líneas finales de la *Fenomenología*:

La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente

*del cáliz de este reino de los espíritus
rebosa para él su infinitud. (PHG, 473).*

Por otra, conduce a quienes quedan demasiado apegados a la letra hegeliana a esa arrogancia y vacuidad del filósofo que se auto-complace en acceder directamente a la realidad; que se auto-sitúa por encima del saber científico y que se auto-percibe contemplando el mundo desde los privilegiados aposentos *etic* frente a todos los demás —científicos, políticos, burgueses...—, apartados y aun desterrados en el subjetivo e inconfesable paraíso (por mal nombre *gallinero*) de las corralas *emic*.

Pero justo ahora, en esta época de avances científicos muy pronunciados en la neurobiología, esta ciencia no encuentra, sin embargo, acomodo en las tradicionales filosofías de la mente no ya para integrarlos, sino ni siquiera para acogerlos. Los neurobiólogos, en el propio ejercicio de su ciencia, recurren con mucha frecuencia (aunque sea en la forma negativa del rechazo) a fundamentar sus investigaciones en una teoría general ontológica, gnoseológica o ética (es decir, filosófica). Preferentemente recurren a concepciones racionalistas, fundamentadas en estructuras innatas o preprogramadas, en la línea de Descartes, Leibniz o Kant, o en arquetipos, en la línea de Jung; tras la teoría de la evolución de Darwin, el racionalismo se ha transformado por la obra de Lorenz, Eibl-Eibesfeld, Chomsky o Pinker y defienden la existencia de circuitos neuronales concluidos en el momento del nacimiento —lenguaje, estructuras lógico-aritméticas, topográficas, reconocimiento de rostros, psicología espontánea...— que sólo necesitan un medio adecuado para desarrollarse. Pero también recurren a concepciones empiristas en la línea de Locke, Hume, Stuart Mill...; en este sentido defienden la existencia de una mente vacía, *quam tabula rasa*, que se va formando a medida que recibe información a través de los sentidos. Pues bien, el modelo hegeliano, según

nuestra hipótesis, abre perspectivas llenas de interés para el neurobiólogo fuera de los marcos racionalista o empirista.

* * *

Los adversarios de Hegel suelen referirse a la arbitrariedad de su proyecto, cuyo mejor exponente lo encuentran en *De orbitis planetarum*, trabajo de Hegel en el que demuestra la imposibilidad de que entre Marte y Júpiter se encuentre planeta alguno; pocos meses después —y se cargan bien las tintas para resaltarlo—, el astrónomo Piezzi descubre el asteroide Ceres. Pero no es que le falte conocimiento científico a Hegel;¹⁵⁵ el déficit explicativo de Hegel habría que ponerlo en el momento crítico que están sufriendo las ciencias de aquella época de finales del siglo XVIII, en la que el paradigma newtoniano estaba siendo cuestionado —con mayor o menor acierto— en algunos ámbitos de la investigación: desde la crítica de Leibniz al espacio-tiempo, pasando por la teoría de los colores y la morfología de Goethe, hasta los inicios de la electricidad de Volta, Davy o Hans Ch. Oersted.¹⁵⁶ En el terreno de la Fisiognómica, Hegel tiene en cuenta sobre todo a Johan Kaspar Lavater (1741-1801),¹⁵⁷ y en el de la Frenología o Craneoscopia a Franz Josef Gall (1758-1828), cuya doctrina se estaba difundiendo a través de conferencias que se hicieron muy célebres.¹⁵⁸

Pero también hay que localizar ese déficit científico en la dificultad de formalización de la dialéctica (paso cantidad / cualidad) y de la negación.¹⁵⁹ Para iniciar los *progressus* en sus argumentaciones, Hegel utiliza el paso de la cualidad a la cantidad; pero la transformación de la una a la otra —como señalaba críticamente J. Ibáñez— lo da Hegel de forma inmediata “sin tener en cuenta el paso intermedio de estructuración por integración en un sistema de diferencias de las cualidades aisladas”; y “por ello —concluye—, no ha producido muchas aplicaciones operativas”.¹⁶⁰

Ahora bien, como todos los grandes filósofos, Hegel está pensando más allá de los propios términos y relaciones que establecen los científicos de su tiempo —en este

¹⁵⁵ Véase V. Gómez Pin, *op. cit.*, págs. 16-19, y su defensa de Hegel en términos de concepto.

¹⁵⁶ Cf., por ejemplo, J.M. Ripalda, *op. cit.*, especialmente el cap. 3 titulado “Naturphilosophie”; también D. Knight, *La era de la ciencia*, Pirámide, Madrid, 1988.

¹⁵⁷ Autor, entre otras obras, de *Sobre la fisiognómica* (1772) y *Fragmentos fisiognómicos* (1775-1778). Las tesis de Lavater fueron satirizadas por G.C. Lichtenberg, *Fragmentos de los rabos. Una aportación a los fragmentos fisiognómicos* (1783), un texto conocido por Hegel.

¹⁵⁸ La frenología procede en gran medida de la psicología cartesiana. Véase el precioso ensayo de Félix de Azúa, “Las pasiones al servicio de la corona”, *El Paseante*, nº 26, págs. 76-93.

¹⁵⁹ El concepto de «negación» lo utiliza Hegel contra Schelling que define el Absoluto cuantitativamente. Las diferencias entre las cosas reales singulares, dirá Hegel, no son meramente accidentales o cuantitativas, sino cualitativas. *Lógica* (1804) 7.15. La cuestión de la *negación* se encuentra en el centro de las discusiones lógico-psicológicas del siglo XX, desde Quine a Lacan.

¹⁶⁰ J. Ibáñez, “Cuantitativo / Cualitativo” en R. Reyes. (dir.): *Terminología científico-social*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 216-233.

caso Lavater o Gall—;¹⁶¹ se adelanta a muchas de sus consecuencias gnoseológicas, estructurales y sistemáticas; y traza en su crítica coordinadas para investigaciones alternativas.

TEORÍAS GLOBALES Y LOCALES

El desarrollo de las ciencias a lo largo de los siglos XIX y XX nos permite disponer de herramientas que fortalecen algunas de las intuiciones filosóficas de Hegel en el terreno proseguido por la neurobiología (y que conecta históricamente con la frenología), entre las que destacamos la eliminación de una vez por todas del **homúnculo** o **intérprete semántico** de las conexiones neuronales sintácticas (químico-eléctricas):

a) Por una parte, y en el nivel de las teorías generales, aquellas que se aplican al estudio de los sistemas complejos: Las ciencias de los Sistemas Dinámicos No Lineales o teoría general de las ciencias morfológicas.¹⁶² b) Por otra, y en el orden local, el descubrimiento un determinado tipo de neuronas —las *neuronas-espejo*—¹⁶³ en trabajos de campo realizados por Giacomo Rizzolatti y su equipo, por medio de tecnologías de resonancia magnética. El lenguaje —según la hipótesis de Rizzolatti— se habría desarrollado como un «uso recíproco de gestos», a partir de la imitación de gestos motores sencillos: «entrar» y «salir», «comer» o «coger un objeto»... Estos gestos-signos (que anuncian un objeto) se irían transformando en símbolos (conducen a concebir un objeto a lo largo del proceso de hominización) o signos lingüísticos localizados en el hemisferio izquierdo, mientras que los elementos prosódicos (emocionales) serían competencia del hemisferio derecho. Nos parece que este descubrimiento nos autoriza a hablar ya de «cerebros comunicantes», un concepto heredero del hegeliano: «La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia» (PHG, 112).

¹⁶¹ En la nota 159 de la V parte de la *Fenomenología* en la edición de Pretextos, su traductor, M. Jiménez Redondo, señala: “Es decir, Hegel se está tomando correctamente las investigaciones de Gall y Spurzheim en el sentido en que se las suele tomar hoy en historiografía de la neurofisiología” (pág. 1043).

¹⁶² Cf. D.K. Arrowsmith, y C.M. Place, *An introduction to Dynamical Systems*, Cambridge University Press, 1990. T. Poston y I. N. Stewart, *Catastrophe Theory and its Applications*, Pitman, London, 1978. C. Fernández, F. J. Vázquez y J. M. Vegas, *Ecuaciones diferenciales y en diferencias. Sistemas dinámicos*, Thomson, Madrid, 2003. R. Thom, *Stabilité structurelle et morphogénèse*, Interditions, Paris, 1972². J. Petitot, *Physique du Sens*, Editions du CNRS, París, 1992...

¹⁶³ El equipo de Giacomo Rizzolatti estudiaba las neuronas del área F5 del cerebro de los macacos, unas células que intervienen en la traducción de informaciones visuales a movimientos manuales. Cuando un macaco observaba a uno de los científicos extender la mano para coger unos cacahuetes, el instrumento de medición registró una excitación en el área F5 del animal. De esta manera casual se descubrieron unas neuronas que se disparaban no sólo cuando *movían* sus manos para alcanzar un objeto, sino ¡cuando *veían* movimientos análogos en los experimentadores! Rizzolatti y colaboradores llamaron a estas células «neuronas de espejo o especulares», puesto que proyectan la acción de un individuo en el cerebro de otro.

La filosofía de Hegel permite incorporar un elemento semántico ausente en las teorías clásicas, que necesitan recurrir a algún módulo interpretante especializado y localizado en algún lugar del cerebro. Mas, a partir de las relaciones encontradas por Rizzolatti, «entender», en su sentido semántico de «comprender simbólicamente», es una cuestión espacial: entiendo algo cuando al observar que alguien inicia una acción, se activa en mí el mismo programa motor que en el otro y puedo acabar la acción en mi cerebro. Hay que subrayar, pues, que **el lenguaje (lineal y sintáctico) estaría vinculado más a la capacidad de reconocer acciones (semántica) que a la comunicación (pragmática).**

Y además encontramos ese eslabón conceptual perdido en el proyecto de René Thom que denomina *Semiofísica*.¹⁶⁴ Pero aquí las consecuencias son enormes, claro está.

SINTAXIS / SEMÁNTICA

La cuestión teórica general se remite a las complejas relaciones Sintaxis / Semántica o conexión señal / símbolo. Nos planteamos una vez más la curiosa cuestión de la relación entre la diferencia entre la pobreza del estímulo y el uso de la sintaxis generatriz. Pero lo sorprendente, al contrario, es que no haya en los sistemas sintácticos ninguna restricción en lo que se refiere a la longitud de las oraciones.¹⁶⁵ ¿Cómo dar cuenta de esta paradoja?

El antropólogo Roger Bartra¹⁶⁶ sugiere que en los seres humanos se habría producido una mutación de manera que el habla habría sido el primer sistema de «sustitución sensorial» (con un sustrato neuronal condicionado genéticamente). La voz articulada de otro ser humano puede señalar simbólicamente la existencia de la acción o del objeto que por cualquier motivo los sentidos no pueden reconocer (la presa perseguida se ha ocultado, por ejemplo). La base de esa nueva capacidad para reconocer las acciones de los otros se encuentra precisamente en un área precursora del área de Broca.¹⁶⁷ En consecuencia, ya no habría que postular, como pretende Chomsky, ese módulo específico del habla que posee una estructura puramente sintáctica. Chomsky estaba demasiado atraído por las investigaciones pioneras sobre la sintaxis de los ordenadores que se realizaban en el MIT donde trabajaba y echó mano de la teoría de

¹⁶⁴ R. Thom, *Esbozo de una Semiofísica. Física aristotélica y teoría de las catástrofes*, Gedisa, Barcelona, 1990.

¹⁶⁵ De ello nos hemos ocupado largamente, por ejemplo, en “La fatiga del lenguaje”, *Cuaderno de materiales. Filosofía del lenguaje*, nº 12, abril, Madrid, 2000.

¹⁶⁶ Hijo de exiliados españoles en México, Bartra es autor de algunos excelentes ensayos como *El salvaje artificial*, Destino, Barcelona, 1997; *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Anagrama, Barcelona, 2001, etc.

¹⁶⁷ R. Bartra, *op. cit.*, págs. 115 ss. Un sistema muy eficaz de «sustitución sensorial» es el sistema Braille que utilizan los ciegos. Cf. Paul Bach-y-Rita y Stephen W. Kercel, “Sensory substitution and the human-machine interface”, *Trends in Cognitive Sciences*, 7, 2003, págs. 541-46.

modelos que adjudica a cada signo un significado mediante reglas de correspondencia. Esta idea la hemos combatido desde siempre a partir de la interpretación y aplicación de la Topología que hace René Thom, inspirados sin duda en recursos conceptuales hegelianos, que son los que ahora nos interesa destacar (y que nos procura la *segunda justificación*, esta vez interna, filosófica, a la que apelo para atreverme a hablar sobre Hegel).¹⁶⁸ Pues creemos que Hegel ofrece el modelo porque muestra cómo está conectado el *interior* con el *exterior*, formando un circuito continuo —que nosotros consideramos topológico— en el que se evita toda referencia a la aplicación de reglas de correspondencia, que es otra manera de introducir de soslayo el dichoso homúnculo.

* * *

El primer paso en esta dirección ya se ha dado. Así, el neurobiólogo colombiano Rafael Llinás ha mostrado un postulado de Thom sobre la función espacializadora del cerebro:¹⁶⁹ el cerebro es un sistema autorreferencial cerrado, modulado por los sentidos, que ha interiorizado las propiedades del mundo externo [Fig. 4]. Y en ello se separa absolutamente de los modelos lógico-sintácticos utilizados por los investigadores de la I.A, que identifican el cerebro con un ordenador.¹⁷⁰ Sin embargo, Llinás continúa trazando el estudio del cerebro desde la interioridad.¹⁷¹ Mas, ¿cómo salir del cerebro sin reducirlo a cultura o sociedad?

¹⁶⁸ De alguna manera se puede considerar la investigación de los Sistemas Dinámicos No lineales como un proyecto enfrentado al logicismo y al formalismo desde las perspectivas de las lógicas dialécticas. La insatisfacción con el logicismo ha llevado incluso a dialectizar la analítica, intento llevado a cabo, entre nosotros, por Lorenzo Peña.

¹⁶⁹ R. Thom, *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, Christian Bourgois, París, 1980, pág. 166. C.P. Bruter, “Sur les origines de la géométrie”, considera que la geometría se identifica con el concepto de «estabilidad del entorno».

¹⁷⁰ “Las propiedades del mundo externo o universales tienen que estar representadas de alguna manera en el funcionamiento del cerebro. Una de las características esenciales de la función cerebral es dicha interiorización, es decir, la integración de universales en un espacio funcional interno (...) El cerebro en realidad no computa nada, al menos no en el sentido del manejo algorítmico de unos y ceros característico del «computador universal» de Alain Turing (...) Examinemos cómo llegó el cerebro a interiorizar las propiedades del mundo externo, cómo lo lleva a cabo y qué relación evolutiva existe entre este fenómeno y la generación de un espacio funcional tan asombroso como es la mente” Llinás, *op. cit.*, cap. 3. Es muy significativo que este capítulo vaya introducido por una fotografía anamórfica de una mariposa con un cono catóptrico.

¹⁷¹ La crítica de Bartra a Llinás se basa en el esquema clásico de los colores en relación con la conocida ley de Weber-Fechner [$\text{percepción} = k \ln (E_x / E_0)$] que determina los umbrales de la percepción. Pero la gama de colores, como se sabe, no es universal, así que parece que esas sensaciones de los colores no pueden ser determinadas en función del crecimiento logarítmico, sino por redes simbólicas (págs. 119 ss).



Fig. 4. Anamórfosis craneal

EL MODELO HEGELIANO Y EL «TEOREMA DE LA CONCIENCIA»

Pues bien, el reto para la ciencia es construir o configurar un teorema para la conciencia de orden superior: un cerebro que evoluciona cuando ciertos animales —los humanos— son capaces de sentir y percibir; construir en los estados de vigilia escenas pasadas (*anamnesis*) y futuras (*prolepsis*), poseer un sentido de la propia identidad, simbolizar la distinción yo / no yo, es decir, tener un concepto social del yo, un concepto que sólo puede venir de la interacción social; un desarrollo que lleva finalmente al ulterior desarrollo de la sintaxis y la semántica lingüísticas. En estas condiciones, la filosofía de Hegel puede servirnos como modelo canónico para la construcción del «teorema de la conciencia». Aunque, como es natural, para hacer operativa su aplicación, se exigen ciertas transformaciones del sistema hegeliano, dado el actual desarrollo de las neurociencias.

Transformación 1. La primera transformación afecta a la concepción del Absoluto, que ha de dejar paso a la Teoría de la Evolución. Una transformación que nos la posibilita es el concepto de *Exaptación*, un término formulado por S. J. Gould, y que se puede adecuar al concepto de Absoluto, que permite innovaciones espontáneas a partir de configuraciones que carecen de función, pero que actúan como posibilidades que pueden jugar un papel diferente al que finalmente adquieren.¹⁷²

Transformación 2. La segunda tiene que ver con el cerebro en su singularidad. El «hueso» de Hegel hay que transformarlo en el «cerebro» o, más específicamente, en el «sistema nervioso». El límite contra el que chocan una y otra vez los neurobiólogos es el de tratar de reducir realmente el espíritu (es decir, la vida de la autoconciencia humana) a un «hueso / cerebro», a conexiones nerviosas, a la manera de Crick:

¹⁷² Cfr. S. J. Gould, *La estructura de la teoría de la evolución*, Tusquets, Barcelona, 2004, págs. 1244 y ss. Se inspira en los *sprandrels* o espacios que no poseen ninguna función en una estructura arquitectónica, como los triángulos que quedan al inscribir un arco en un cuadrado, etc.

La hipótesis revolucionaria es que «Usted», sus alegrías y sus penas, sus recuerdos y sus ambiciones, su propio sentido de la identidad personal y su libre voluntad, no son más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y de moléculas asociadas.¹⁷³

Transformación 3. De la estructura sujeto-objeto del Hegel al *exocerebro* de Bartra: La estructura <sujeto / objeto> hegeliana puede entenderse en términos de la hipótesis del *exocerebro* de Bartra (con la insuficiencia que luego se verá).¹⁷⁴ Es ésta una hipótesis que está construida con sobriedad (evita caer en proyectos a lo Sheldrake, incapaces de definir el campo científico en el que operan).¹⁷⁵ Bartra defiende que algunas de las estructuras simbólicas que se transmiten en los circuitos culturales tienen un carácter neuronal:

Hasta donde se sabe, el cerebro no funciona mediante símbolos, al menos no de una manera directa, ni mediante procesos de representación: para operar con símbolos el sistema nervioso necesita conectarse con el entorno cultural para que ciertos conglomerados de señales adopten una forma simbólica (...) Mi propuesta consiste en considerar que **algunas transformaciones simbólicas de los circuitos culturales** tienen, por decirlo así, un **carácter cerebral**, sin que sean operaciones que transcurren en el interior del cráneo. Ocurren en las redes que comunican unos cerebros con otros, a unos individuos con otros.¹⁷⁶

¹⁷³ F. Crick, *op. cit.*, pág. 3.

¹⁷⁴ Bartra, que no cita a André Leroi-Gourham, con el que tiene tanto que ver (véase *El hombre y la materia*, 2 vols., Taurus, 1988) apela a Locke como modelo (pág. 12). Esta referencia, aunque no es en ningún caso operatoria para su trabajo, no nos parece en absoluto la más ajustada. Locke se encuentra en el paradigma cartesiano y, como ha mostrado Taylor, el yo lockeano se caracteriza por ser un «yo descentrado». Cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996. Podemos detectar el hegelianismo de Bartra en su referencia a Marshall McLuhan: “Cabe recordar aquí —comenta Bartra—, la intuición de Marshall McLuhan, que se dio cuenta de que los medios masivos de comunicación, como la radio y la televisión, son prolongaciones masivas de nuestro sistema nervioso central...” (pág. 59). Ahora bien, el planteamiento de McLuhan puede ser calificado de *neohegeliano*, como pone de relieve F. Duque, *Filosofía para el fin de los tiempos*, Akal, Madrid, 2000, págs. 89 ss.

¹⁷⁵ La banalidad de *campo mórfico*. R. Sheldrake, *La Presencia del Pasado: Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza*, Kairos, Barcelona, 1990. Véase una crítica ya antigua, pero muy certera de J.R. Álvarez, “Formas, causas y razones: perspectivas materialistas en el pensamiento biológico actual”, *Actas I Simposio Hispano-Mexicano de Filosofía*, Salamanca, 1984, págs. 274 ss.

¹⁷⁶ R. Bartra, *op. cit.*, pág. 133. Véase también *infra*: “El cerebro es un sistema abierto a circuitos culturales externos de los cuales depende parcialmente para su funcionamiento. Esta situación ocurre debido a que los espacios neuronales son incapaces de representar, absorber e interiorizar las propiedades cambiantes de la cultura y de la estructura social (...) La forma en que la evolución del cerebro logró adaptarse a los flujos culturales cambiantes fue a configuración de circuitos externos estrechamente conectados a la estructura neuronal interna. Se trata de la gestación del *exocerebro*” (pág. 118). Y, más abajo: “La idea de que las prótesis (o los andamios) constituyen un sistema simbólico de sustitución de funciones que los circuitos cerebrales no pueden completar por sí mismos” (pág. 147).

Otros, como Dana Ballard postulan elementos *exocerebrales*, vinculados a técnicas (mapas, relojes...) o escritura, es decir, a informaciones que se encuentran almacenadas en el ambiente. “Deictic codes for the embodiment of cognition”, *Behavioral and Brain Sciences*, 20, 1997, págs. 723-767.

Este concepto puede ayudar a precisar el concepto de «negación» hegeliana en el ámbito de la gnoseología de las neurociencias. Las observaciones de Bartra nos permiten considerar el paralelismo entre el *exocerebro* y la dialéctica hegeliana, que se abre con el concepto de *contradicción* (o *desgarramiento*):

Contradicción / desgarramiento: El punto de partida es el concepto de contradicción que, para Hegel, no es un concepto de la lógica, sino de la ontología. El movimiento del «deseo»¹⁷⁷ tiene como verdadera esencia una tensión entre lo que es y lo que habría de ser, una auto-contradicción que es sentida como dolor o elemento de la singularidad de la *separación*.¹⁷⁸ El dolor, el sufrimiento, nunca le adviene al sujeto desde fuera, sino que es escisión primigenia y continua. Hegel considera que las grandes acciones nacen de una profunda agonía de la mente, de ese dolor de lo negativo:

El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. (PHG, 24).

Pues bien, desde las exploraciones neurobiológicas se sospecha que este dolor debió presentárseles a los homínidos al producirse alguna catástrofe natural —un cambio climático, un cambio de hábitat...—, ante el cual, aquellas *criaturas* hubieron de ofrecer alguna respuesta para sobrevivir.¹⁷⁹ Los materiales para esa respuesta debieron hallarlos en su cerebro, pero no tenían por qué quedar interiorizados en el cerebro, sino fijados en el espacio ambiente. Por ejemplo, trazando *marcas* en encrucijadas para orientarse; colocando *indicios* en lugares de paso; asociando *rocas* o *árboles* que conducen hacia el alimento...; emitiendo ciertos tipos de *voces* vinculadas a situaciones específicas de peligro, bienestar... Es decir, realizando sustituciones simbólicas de todo aquello que sea parte de su cerebro o, dicho de otro modo, *prótesis semánticas*: voces, colores, figuras...

El desgarramiento se ha detectado en casos muy relevantes. Así, el dolor de la niña Hellen Keller hasta que consiguió «comprender», es decir, a utilizar símbolos. El caso *Hellen Keller* es quizá uno de los más espectaculares de negación que hemos encontrado. ¿Cómo una niña que a los diecinueve meses de edad quedó ciega y sorda pudo alcanzar un nivel cultural tan destacado? ¿Qué métodos utilizados por su tutora

¹⁷⁷ La conciencia de sí es esencialmente *deseo*. El deseo es la necesidad de la conciencia. El deseo es deseo del sujeto, no del objeto. Véase J.L. Nancy, op. cit., págs. 68 ss.

¹⁷⁸ “Un ser semejante, que es capaz de albergar en sí la contradicción y de soportarla, es el sujeto, y éste constituye su infinitud” (Enz. § 359). La filosofía hegeliana comienza tematizando la cuestión religiosa de la escisión [Trennung] y la reunificación [Vereinigung]. Véanse los textos en *Escritos de juventud*, edición de J.M. Ripalda, FCE., México, 1978. Y las interpretaciones del joven Hegel de Dilthey, Bloch, Luckács...

¹⁷⁹ Cf. A. R. Damasio, *El error de Descartes*, op. cit., *postscriptum*.

Ana Sullivan lograron ese «milagro»? Parece que todos los testimonios que se tienen coinciden en señalar que el paso se produjo al utilizar las manos en sustitución de los otros sentidos (oído, vista) para construir su propia conciencia, en aquel mítico momento del «pozo» en el que consiguió asociar «símbolos» y «cosas». O el dolor de Genie —dramático caso ocurrido hace algunos años en California—, una niña encerrada por su padre en una habitación hasta los trece años, y que, a diferencia de Hellen, no ha podido nunca encontrar ese momento para agarrarse a alguna prótesis —verbal, cromática, figurativa...—para la conducta.¹⁸⁰

La cuestión que se plantean tanto científicos como filósofos es la de si este dolor, este desgarró, puede identificarse con la estructura material (craneal, cerebral, neuronal...) o pertenece a un orden ontológico diferente (espiritual, mental). O, dicho en la fórmula provocativa de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, si “**el ser del espíritu es o no es o hasta qué punto es un hueso**”. Tracemos entonces la dialéctica del asunto.

i) Verdad y falsedad de la tesis «el espíritu es un hueso»

Hegel encuentra una perspectiva verdadera, en todo caso, del aserto «el espíritu es un hueso»:

Sí el ser como tal o el ser cosa es predicado del espíritu, ello es, por tanto, la verdadera expresión de que **el espíritu es algo tal como un hueso**. Hay que considerar, por consiguiente, de la más alta importancia el que se haya encontrado la verdadera expresión del hecho de que se diga puramente del espíritu que es. Cuando, por lo demás, se dice del espíritu que es, que tiene un ser, que es una cosa, una realidad singular, no se supone con ello algo que pueda verse o tomarse en la mano, tropezarse con ello, etc., pero sí se *dice* eso; y lo que en verdad se dice se expresa, por tanto, al decir que el **ser del espíritu es un hueso**. (PHG, 208).

Hegel comienza por la aparición misma de lo simbólico por mediación de la localización clásica de las facultades: memoria, imaginación y entendimiento. Es el momento asociado a la «noche del mundo» y al «fondo tenebroso e inconsciente» en el que ha de salir del mundo preontológico (caótico) en el que la imaginación y el entendimiento realizan operaciones de división y de unión en una figura que hemos de suponer muy compleja (caótica), en oposición a los *sense data* de los empiristas [Enz, §453]. Al oponerse a esa interioridad, ha de salir al mundo con los signos, con los símbolos, con el lenguaje.¹⁸¹

¹⁸⁰ Russ Rymer, *Genie: an abused child's flight from silence*, Harper Collins, Nueva York, 1993.

¹⁸¹ Derrida muestra cómo la semiología en Hegel es parte de la teoría de la imaginación, y estaría explicando, más que criticando, la *Crítica del Juicio* de Kant. El lector avisado sabe estas cuestiones pueden plantearse desde el programa de Derrida en su deconstrucción de la fenomenología husserliana al mostrar el encadenamiento del significado a los signos y afirmar la entrada del lenguaje en la conciencia.

Pero la tesis «**el espíritu es un hueso**» ha de ser descartada. Hegel dice que todo lo que puede decirse de la positividad que es el hueso, no es sino lo que está fuera del hueso. Según los frenólogos, en este hueso se reconocerían, entre otros: la autoestima, la ambición, la prudencia, la modestia, la amistad, la sociabilidad... Pero si el frenólogo encuentra todo esto en el cráneo es porque él mismo lo ha puesto previamente; la frenología no es más que una conjetura sobre lo que uno cree sobre sí mismo, pero nada más [Fig. 5].

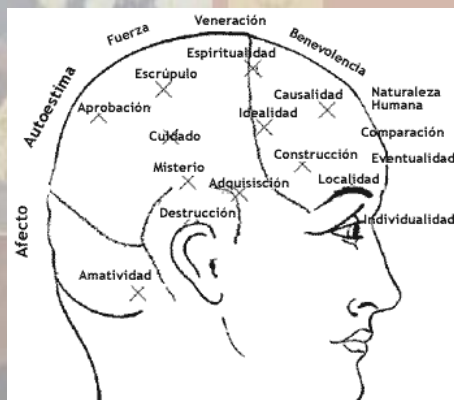


Fig. 5. El cerebro del frenólogo

La crítica de Hegel se hace conceptualmente extensiva a todos los proyectos que ponen el espíritu **dentro** del cerebro y, por contraposición, su propio planteamiento será resistido o rechazado por los neurobiológicos que consideran que el único territorio legítimo de investigación es el cerebro mismo. Para Hegel el *hueso* significa lo inorgánico y, en consecuencia, el espíritu no puede ser reducido a ni identificado con un conjunto de elementos químicos —carbono, oxígeno, fósforo... (hoy diríamos: con sus conexiones sinápticas entre neurotransmisores, etc.)—. El núcleo del problema, según lo hemos considerado, es la imposibilidad del paso de esa composición de elementos inorgánicos y sus conexiones materiales (sinapsis bioquímicas y eléctricas) al significado, a la semántica, y de ésta, a la autoconciencia. Es una crítica que puede hacerse extensiva a todos los materialismos que, por vía cartesiana, identifican cualquier realidad con la *res extensa*. Como no es posible reducir los códigos semánticos a procesos neuronales, se impide, por ahora, resolver el problema de la conciencia y formular el teorema correspondiente. Los organismos reaccionan a las peculiaridades

Derrida muestra que la conciencia nunca es anterior al lenguaje (*La voz y el fenómeno*) y, además, la subordinación de la escritura a la palabra es un prejuicio que no se verifica ni siquiera en la escritura fonética; más aún, la definición de todo signo es la definición del signo gráfico. Todo signo es un significante cuyo significado es otro significante y nunca la cosa. La cuestión de la escritura, concluye, es más originaria que la cuestión del sentido del ser. (Véase el excelente ensayo de Patricio Peñalver, *Deconstrucción*, Montesinos, Barcelona, 1990). Lo que Derrida cuestiona, desde Parménides a Husserl es la *metafísica de la presencia*, la presencia inmediata del ser en la conciencia, cuyo significado se revela al sujeto bajo la forma privilegiada de la palabra: el fono-logo-centrismo. En un cierto sentido, la tesis que defiende en este ensayo, confluiría con el planteamiento de Derrida, pero hay un obstáculo insalvable para alcanzarla confluencia: Las verdades científicas rompen la recurrencia de unos significantes a otros significantes. Y, desde luego, Hegel, como ya advertimos, es un filósofo de la verdad, no de la hermenéutica.

del ambiente en el que están inmerso, pero sin que por ello pueda decirse que su propio organismo sea una «representación» del nicho ecológico.¹⁸² ¿Cómo se explica el paso de las conexiones sinápticas a la interpretación y de ahí a la autoconciencia?

La crítica de Hegel continúa vigente en las relaciones que se obtienen en muchos experimentos que se realizan con ayuda de tomografías o resonancias magnéticas: Se descompone el cerebro en partes a las que se asocia estructuras psicológicas y comportamentales que... ¡ya estaban categorizadas de antemano: alegría, sentimientos místicos, cólera...!¹⁸³ Así se va materializando el espíritu autoconsciente para adecuarlo a un cerebro con sus conexiones neuronales que lo expresan.¹⁸⁴

Esta línea de explicación es la que defiende Crick en su celebrado *La búsqueda científica del alma*. Considera que la conciencia se identifica con la actividad de un conjunto de neuronas que emplea una codificación para representar una parte del campo visual en los lóbulos frontales y la corteza prefrontal: el correlato neuronal es el disparo sincronizado de las neuronas que simbolizan los atributos de un objeto visual; estas neuronas oscilan periódicamente a una frecuencia promedio de unos 40 ciclos por segundo.¹⁸⁵

La crítica de Hegel a «el espíritu es un hueso» sigue siendo efectiva, ahora formulado como «el espíritu es un conjunto de neuronas oscilando a 40 hz». Es éste un resultado que tiene un significado falso, pues es un juicio infinito cuyos extremos no tiene nada en común y dice simplemente lo que hemos puesto de antemano: que la ciencia investiga el espíritu en el cráneo (*la búsqueda científica del espíritu*). Pero, y esto es lo verdaderamente significativo, posee un significado verdadero, pues expresa tanto la verdad del idealismo, la identidad entre pensamiento y ser ($A = B$), como la verdad del materialismo, la identidad entre ser y pensamiento ($B = A$).

Se detecta entonces una contradicción que hay que saber eliminar y superar. La conciencia, afirma Hegel, no es reducible al hueso ni al cerebro ni al sistema nervioso, porque la conciencia no es algo cerrado, está fuera de ella misma¹⁸⁶ y hay que rechazar

¹⁸² Este problema me ocupa desde la tesis doctoral; he tratado de dar una respuesta para salir de esta gravísima cuestión: Cómo pasar de la lógica a la topología y la constitución mediadora de una semiología.

¹⁸³ El caso tan promocionado de la localización cerebral de Dios cae en círculo vicioso, pues parte de lo que se pretende probar: que las monjas a quienes se realiza la prueba tienen pensamientos o experiencias místicas.

¹⁸⁴ El caso de los colores.

¹⁸⁵ F. Crick, *op. cit.*, especialmente, cap. 17. “Por decirlo otra vez: la conciencia depende crucialmente de las conexiones talámicas con el córtex. Sólo existe si determinadas áreas corticales tienen circuitos reverberatorios (implicando a las capas 4 y 6) que se proyectan con fuerza suficiente para producir reverberaciones significativas” (pág. 315). Pero esta explicación deja fuera las células gliales, de las que ya se sabe que se comunican con las neuronas por medios químicos.

¹⁸⁶ J.P. Changeux y P. Ricoeur, *Lo que nos hace pensar: La naturaleza y la regla*, Ediciones Península, Barcelona, 1999.

que la conciencia pueda identificarse con este interior que es el cerebro. Hegel remata el argumento con una frase gruesa:

El juicio infinito como infinito sería la perfección de la vida que se comprende a sí misma; en cambio, la conciencia de la vida que permanece en la representación se comporta como el orinar. (PHG, 209).

Y, sin embargo, tampoco se puede obviar, también posee su verdad, pues dice Hegel que la observación que convierte la realidad del espíritu en una cosa también presta a lo muerto el significado del espíritu:

Expresado a la inversa, da al ser muerto la significación del espíritu (FHG, 205).

Un enunciado que satisfará a los paleontólogos, puesto que los cambios craneales pueden tratarse desde investigaciones científicas, de manera que nos permiten explicar, por ejemplo, la configuración braquicéfala del *homo* moderno, que es una forma diferente a la configuración del *homo* de *Neandhertal*, por la mayor relevancia del crecimiento de la distancia interparietal.¹⁸⁷

En conclusión. La aparición de la Autoconciencia parte de la observación de la naturaleza, de la Fisiognomía o la Frenología, cuyo juicio es verdadero si se interpreta dialécticamente, como dice Valls Plana.¹⁸⁸ Pero hay que ir más allá, pues, a la vez, el espíritu no es un hueso:

Lo uno se enfrenta, como ser para sí o esencia negativa, a lo universal, se sustrae a esto y permanece libre para sí, de tal modo que el concepto, realizado [*realisiert*] solamente en el elemento de la singularización absoluta no encuentra en la existencia [*Existenz*] orgánica su verdadera expresión de ser allí como universal, sino que permanece algo exterior o, lo que es lo mismo, un interior de la naturaleza orgánica. El proceso orgánico sólo es libre en sí, pero no lo es para sí mismo; en el fin entra el ser para sí de su libertad, existe como otra esencia, como una sabiduría consciente de ella misma, que es fuera de aquél. La razón observadora se vuelve, por tanto, a esta sabiduría, al espíritu, al concepto existente como universalidad o al fin existente como fin; y su propia esencia es de ahora en adelante, para ella, el objeto. (PHG, 204-5).

ii) Sociedad y cultura

¹⁸⁷ J. Arsuaga, E. Bruner y G. Manzi, “Encephalization and allometric trajectories in the genus *Homo*: evidence from Neanderthal and modern lineages”, *Proceeding of the National Academy of Sciences* 100, nº 26, 2003, págs. 15335-15340.

¹⁸⁸ “El espíritu se encuentra verdaderamente y se realiza en la exterioridad, siempre que este «es» se entienda como un «es» dialéctico: la exterioridad es el espíritu como su negación, la cual media y posibilita la realización del espíritu como una vuelta así mismo” (pág. 164).

¿Por dónde continuar? Hegel ha realizado una trituración, en toda regla, de la totalidad en la que se manifiesta el juicio «el espíritu es un hueso». (Una totalidad *distributiva*: como las partes guardan entre sí relaciones simétricas y transitivas, las partes de la totalidad participan de las propiedades del todo, y puede entonces decirse que la parte se presenta separada de cualquier otra parte, absolutamente, como el todo). Pero si el espíritu *no* es un hueso, se abre ahora a figuras que constituyen una totalidad mucho más compleja, una totalidad que incluye las negaciones (Una totalidad *combinatoria*, puesto que ahora la distributividad ha de realizarse sobre una totalidad atributiva, de manera que se pueden señalar las diferencias entre unos individuos y otros).¹⁸⁹ El poder de esta universalidad abstracta negativa va socavando la totalidad concreta opuesta a su contenido particular, una negación que procederá por la vía de lo social y lo cultural. Y la neurobiología ha obtenido una gran cantidad de experiencia a partir de casos pertinentes. Por ejemplo:

A través de la observación de la conducta animal, una vía indirecta u oblicua a la neurobiología. Las mediaciones traductoras entre el lenguaje cerebral (sinapsis...) y el mental (conceptos...) ha de responder a cuestiones de esta naturaleza: ¿Por qué los simios en cautividad son tan inteligentes?¹⁹⁰ Los sorprendentes aprendizajes de los simios en cautividad parece que están vinculados a la posibilidad de apoyarse en prótesis que no pueden inventar por ellos mismos (tableros electrónicos...), pero que pueden utilizar facilitadas por los humanos (usan recursos cerebrales de otro organismo).¹⁹¹ Pero lo que nos interesa destacar ahora es que aunque los bonobos u otros simios sean capaces de utilizar esas prótesis cuando se las facilita el etólogo, no poseen una dependencia neuronal; no tienen circuitos nerviosos caracterizados por su incompletud y su dependencia de circuitos exocerebrales.

Otro conjunto de experiencias neurobiológicas que nos permite desarrollar esta vía procede del «dolor», resultado de una privación. Una negación que queda bien señalada en los *niños salvajes*,¹⁹² que, al contrario de lo que cabría esperar, no son hombres rousseauianos en estado puro, no contaminados por las artes ni las técnicas, sino niños retrasados, carentes de habilidades lingüísticas, etc., para cuya madurez han de recibir estímulos desde otras autoconciencias.

¹⁸⁹ Ejemplifico los diferentes tipos de totalidad en F.M. Pérez Herranz, *Árthra hē péphyken: Las articulaciones naturales de la filosofía*, Universidad de Alicante, 1998, cap. 8, donde se ponen de manifiesto las semejanzas entre Sócrates y Hitler si presentamos estos dos conceptos según totalidades porfirianas, y sus diferencias, si los consideramos según totalidades combinatorias.

¹⁹⁰ "Todo parece demostrar que los chimpancés se muestran en cautiverio muy por encima de sus propias realizaciones en libertad, dependiendo, claro está, de que se les ofrezca unas condiciones lo suficientemente estimulantes". T. R. Fernández, "Culturas animales", *El Basilisco*, nº 1, 1978, pág. 30.

¹⁹¹ El bonobo *Kanzi* consiguió comprender unas 150 palabras, pudo construir en el tablero frases con una estructura sintáctica primitiva. Sue Savage-Rumbaugh t R. Lewin, *Kanzi. The ape at the brink of the human mind*, Wiley, Nueva York, 1994.

¹⁹² J. Itard, *Víctor de l'Aveyron*, Alianza, Madrid, 1982.

Las disfunciones socioculturales, como les ocurre a los autistas, es otra fuente de experiencias neurobiológicas. (El autista se acercaría a un cerebro de tipo cartesiano). El caso de Temple Grandin que narra Oliver Sacks, una mujer que necesitó acumular en su memoria una especie de biblioteca en la que estaban catalogados los comportamientos, las experiencias y las situaciones de las gentes «normales» para poder correlacionar los hechos y entender las conductas extrañas de los demás.¹⁹³ El mundo social y cultural es suplantado por una memoria que sorprende en los llamados «sabios autistas». El neurobiólogo Vilanayur Ramachandran ha corroborado indirectamente estos resultados: cuando un individuo normal mueve su mano al observar que otro la mueve, se le bloquean las ondas *mu* del electroencefalograma; pero en los autistas el bloqueo sólo ocurre cuando mueven voluntariamente la mano, no cuando la mueve otra persona.

Las experiencias del neuropsicólogo Elkhonon Goldberg, quien discute la identificación del yo con lo «interior» en el contexto de separación de «yo» y el «no yo». Este momento (negativo, diría Hegel) muestra que los lóbulos frontales no son suficientes para la emergencia de esta diferenciación. Se requiere algo más que la actividad de los lóbulos, porque, si no, la distinción se haría imposible. Es una idea ésta en paralelo a la defendida por Llinás al calificar al cerebro como un crustáceo vuelto al revés.¹⁹⁴ Pero esa desnudez del cerebro le exige buscar fuera un exocerebro artificial que le proporcione una estructura simbólica en la que apoyarse.

Mas, en todo caso, ese momento negativo —racional negativo— no es suficiente para definir la exterioridad que exige el espíritu. La hipótesis del exocerebro no puede confundirse con una hipótesis sociologicista o culturalista, el terreno en el que se suele valorar la filosofía de Hegel:

Su importancia para la filosofía de la mente reside en que lleva nuestro pensamiento más allá de los estrechos límites de la psicología del individuo aislado y explora los aspectos sociales, religiosos y universales de la conciencia.¹⁹⁵

Hay que avanzar un paso más, porque la función neurocerebral no puede traducirse por mera conducta (respuesta por contigüidad a signos, esto es, estructuras sintácticas). No se trata de sostener la obviedad de que el cerebro recibe información del medio ambiente: El *exo-cerebro* no es *exo-cultura*. Entre el sistema nervioso y las instituciones culturales hay complejos sistemas sociales y simbólicos que poseen su lógica propia (que es el tema propio del Espíritu Subjetivo). En el cerebro no cabe toda la cultura (Fichte y también Husserl); pero sin cerebro no hay cuestión; es necesaria la mediación, porque no hay «ni interior ni exterior». Y, por lo tanto, la tesis del

¹⁹³ O. Sacks, *Una antropóloga en Marte*, Anagrama, Barcelona,

¹⁹⁴ “Por desgracia, nuestro conocimiento acerca del funcionamiento del cerebro no es directo. ¿Por qué no? Porque, en lo que a masa cerebral se refiere, somos crustáceos: ¡nuestros cerebros y medula espinal están cubiertos por un exoesqueleto implacable!” Llinás, op. cit., pág. 5.

¹⁹⁵ S. Priest, *Teorías y filosofías de la mente*, Cátedra, Madrid, 1994, pág. 123.

exocerebro requiere una investigación diferente tanto del internalismo como del externalismo.¹⁹⁶ El plano en el que hay que tratar este asunto, pues, no es el biológico ni el culturalista, sino el semiótico.

iii) Saltos de un cerebro a otro cerebro

Queda claro, por un lado, que es imposible la reducción del espíritu a su manifestación física, que se da como mero *en sí*; pero entonces, ¿es reducible a su manifestación socio-cultural? En cualquier caso, las figuras del espíritu, por cuanto han de pasar por un momento *para sí*, han de transmitirse por vía simbólica.

Pero ¿cómo se puede establecer la síntesis, alcanzar la singularidad concreta, la unidad de las determinaciones en su oposición? Hegel, en la *Fenomenología* da cuenta de los resultados de estas síntesis, y la semiótica tiende a identificarse con la propia filosofía. Pero investiguemos antes algunas mediaciones relevantes que se han propuesto: Los *memes*, en el ámbito de la biología, y los *designadores rígidos*, en el ámbito de la lingüística, que tienen en común su capacidad reproductora o rectitud de ciertas reglas y capacidad de reiteración del proceso; además, se refieren a conjuntos de sujetos —organismos, hablantes u operadores— en bandas, familias, clases sociales... Un *mem*e es un concepto debido a Dawkins (1985) que tiene la misma función que el gen: es un replicador, una unidad de imitación o de transmisión cultural: canciones, consignas, modas, maneras de fabricar esto o aquello. En general, ideas que se hacen populares, que se convierten en *creencias* en el sentido de Ortega. Los *memes* se propagan «al saltar de un cerebro a otro», y algunos de ellos alcanzan un éxito brillante, mientras que otros se extinguen. La escritura ha jugado un papel de transmisión de los *memes*. Según Dawkins, los *memes* son como los genes egoístas, tratan de alcanzar su supervivencia, asociándose entre sí, y forman *sistemas* coherentes que pueden entrar en contradicción no sólo entre ellos sino también con los propios genes. Pero Bartra descarta que pueda identificarse las *sustituciones sensoriales*, con conceptos del tipo de los *memes*.

Otro concepto que podría desempeñar esta función, muy utilizado por la filosofía analítica, sería el de *designador rígido*, una expresión referencial —nombre propio, pronombre personal, pronombre demostrativo, nombre de masa, nombres comunes, conceptos teóricos, definiciones definidas...— que designan el mismo objeto en todo mundo posible. Representa el objeto pero sin ofrecer una propiedad esencial [Defez (1994, 1998)]. El *designador rígido* es explicable sólo en términos causales o, si se prefiere, en función de cadenas comunicativas a través de las cuales la relación designador-designado pasa de hablante a hablante. Por eso puede decirse que los nombres comunes son referenciales. Hay dos posibilidades para tratar el significado

¹⁹⁶ Hay que valorar, en este sentido, las investigaciones de F. Varela, Robert A. Wilson, etc.

literal de las palabras: O bien la referencia semántica, o bien la referencia del hablante. En historia, podríamos decir, un mismo acontecimiento con una determinada referencia semántica podría ir asociado a diferentes contextos pragmáticos, rectificando así, mediante la referencia del hablante, la referencia semántica. El *designador rígido* posee una estructura disyuntiva: No es necesario que cada una de las descripciones que constituyen el sentido sea apta para fijar la referencia, pero sí es necesario que lo sea la disyunción de todas ellas. El designador rígido, diríamos, tiene la estructura de las totalidades combinatorias del tipo: $p_1 \vee p_2 \vee p_3 \vee \dots \vee p_n$. (Obsérvese que se puede aceptar una o algunas componentes de la disyunción sin negar el resto. La totalidad dialéctica se distingue, en este contexto, porque al afirmar una o alguna de las componentes se niegan las demás:

$$[(p_1 \vee p_2 \vee p_3 \vee \dots \vee p_n) \wedge (p_1)] \rightarrow (\neg p_2 \wedge \neg p_3 \dots \wedge \neg p_n)$$

Pero se ha propuesto otro tipo de estructura explicativa que, aun cuando pertenece también al campo social y cultural apunta en una dirección que, por una parte, puede enriquecer el modelo propuesto por Bartra, que puede así incorporar los conflictos entre las prótesis semióticas en su objetivo de fertilizar los presupuestos de un «teorema de la conciencia». Y, por otra parte, nos da una clave para la inteligibilidad del modelo hegeliano. Me refiero al concepto de *ortograma*, según la definición de Alberto Hidalgo. Un *ortograma* va referido a sujetos en cuanto forman parte de grupos de sujetos originariamente determinados como *históricos*.¹⁹⁷ Se define en un ámbito histórico vinculado a los planes y objetivos de un sujeto operatorio, dado entre múltiples sujetos operatorios ($S_1, S_2 \dots S_j$) y múltiples objetos ($O_1, O_2 \dots O_j$). El concepto de «conciencia correlativa» no binaria de sujetos y objetos determinados los unos a través de los otros, en complejos de relaciones *n*-arias. El sujeto de la conciencia se nos da como un individuo que forma parte siempre de otro conjunto de sujetos (una banda, una familia, una clase social), enfrentados a otros conjuntos de sujetos. En ese campo surge la noción de «ortograma». En efecto, cuando un conjunto de sujetos históricamente dados, suficientemente numeroso para ser catalogado como grupo humano, segrega a partir de sus prácticas sociales un conjunto de *materias formalizadas* (*materias*, porque están en conexión con los objetos mismos, y *formalizadas*, porque han sido talladas en los procesos de comunicación intersubjetiva hasta alcanzar un cierto grado de normalización estandarizada), entonces y sólo entonces aparecen ciertas *estructuras* susceptibles de ser catalogadas como *verdaderas o falsas*. Pues los llamados *ortogramas* no son más que estas «materias formalizadas» y construidas en tanto que son «capaces de actuar como moldes activos o programas en la conformación de materiales dados». La «conciencia» se define ahora como operatoria —ni mística, ni metafísica, ni ensimismada—, pues se trata simplemente de un proceso de «conflicto (por inconmensurabilidad, desajuste, contradicción) determinado por la confluencia de los mismos ortogramas» que la constituyen. Se aclara así la génesis social de la

¹⁹⁷ A. Hidalgo, *El concepto de «ortograma» y el problema de la ideología*, conferencia impartida en la Universidad de Murcia, 2000.

conciencia individual, pues por definición la conciencia resulta ser «como ese mismo conflicto, cuando en un punto individual se llegan a hacer presentes los desajustes o las inconmensurabilidades entre ortogramas asociados a diversos grupos, de los cuales los individuos forman parte. La conciencia es algo así como una percepción de diferencias y, por tanto, es siempre conciencia práctica (operatoria) y puede tener grados diversos de claridad, según los modos o niveles de formulación que hacen posible que unos ortogramas se enfrenten a otros». Así pues, uno adquiere conciencia cuando los comportamientos automatizados durante la infancia comienzan a producir choques, paradojas, anomalías, inconmensurabilidades, contradicciones de diversa índole: gramaticales, políticas, morales, etc.

MODELO HOLOMÉRICO DE LA CONCIENCIA

Es hora, entonces, de reunir todos los diferentes hilos que con sus distintos colores han de formar el tapiz que hemos titulado «**el espíritu es un hueso**». La estructura < Sujeto-objeto > es una estructura inmanente cuyo concepto no puede encontrarse fuera de su unidad. Hegel ha cuestionado como un falso planteamiento la necesidad de recurrir a arquetipos,¹⁹⁸ aunque vengan dados por el modo más aséptico de las categorías kantianas. (Y, dicho sea de paso, la insistencia en los arquetipos, desde Platón a Jung, seguramente han impedido la investigación en términos de *sustituciones sensoriales* o *prótesis semánticas* e incluso del mismo lenguaje).¹⁹⁹ La filosofía ha venido siendo identificada muy a menudo con la investigación de la Idea separada, cuyo operador —el alma— también habría de estar separada del cuerpo. De donde, el argumento clásico sobre la conciencia supone que las operaciones simbólicas se producen en el cerebro y que sus resultados son estados mentales.²⁰⁰

El argumento nos devuelve una vez más a la cuestión problemática de cómo las conexiones entre los distintos circuitos neuronales (sonidos e imágenes; áreas visuales y lingüísticas; mano, boca... y áreas sensomotoras) pueden generar interpretaciones semánticas y, en última instancia, la autoconciencia. Si se quiere eludir la hipótesis del homúnculo habrá de sostenerse que los diferentes sistemas de signos (auditivos, visuales...) son mediados por símbolos que necesariamente han de ser externos para ser comprendidos por otros individuos... (Y, en definitiva, hablar de dos tipos de

¹⁹⁸ Por ejemplo: “El ser no tiene ya el significado de la abstracción del ser, ni la esencialidad pura de dichos miembros [el de la] abstracción de la universalidad, sino que su ser es cabalmente aquella simple sustancia fluida del puro movimiento en sí mismo” (FGH, 109).

¹⁹⁹ De ahí el interés del trabajo de D. R. Olson, *El mundo sobre el papel*, Gedisa, Barcelona, 1998. “La escritura, lejos de transcribir el habla proporciona un modelo para ésta” (pág. 102).

²⁰⁰ Pero la **filosofía** no tiene un sentido o una verdad que saca de otra parte, sino de este mundo mismo. La Idea no es, por lo tanto, una idea de la cosa, ni tampoco una cosa ideal, sino la cosa misma formándose en su manifestación. La filosofía no es, desde luego, una presentación de orden superior. Es la exposición desnuda del movimiento de las figuras (arte, religión...), es el pensamiento de lo otro en obra (J. L. Nancy, *op. cit.*, págs. 32, 55 y 61)

conciencia, una de ellas la secundaria, o módulo interpretante, es hablar de un segundo cerebro, y volver otra vez a la teoría del homúnculo).

Pero Hegel ofrece una salida. Las categorías no salen de la actividad del yo (Kant, Fichte), sino de la determinación de la Idea; y la Idea no es nada sin la verdad (semántica) del yo que conoce. La clave se encuentra, pues, en el concepto de *escisión*, que vamos a tratar desde la Semántica Topológica. Ya hemos hablado *supra* de la distinción entre verbos *cuspidos* y verbos *umbílicos*. Los verbos *umbílicos* conllevan la escisión, que no es ni primigenia ni arquetípica,²⁰¹ que se halla incardinada en el continuo. La escisión está siempre mediatizada por instrumentos (mediadores) que se expresan a través de los verbos en relación con el trabajo. Ahora bien, los verbos manifiestan un proceso, es decir, siguen trayectorias formalizadas según el número de atractores en continuo movimiento, en continua lucha. Así lo resume, estupendamente, J.L. Nancy:

Hay que sostenerlo, no sólo porque se trata de la seriedad imperturbable y obstinada del lenguaje, al exponerse por sí mismo como la relación y la separación infinitas, expresa también este estar-por-sí-mismo-fuera-de-sí-mismo-en-algo-distinto que constituye la manifestación (...) La filosofía (...) a fin de cuentas, [no hace] nada distinto a lo que hace el lenguaje a cada momento.²⁰²

* * *

El *exocerebro* de Bartra vendría a servir de hipótesis precisamente para poder explicar esta conexión sintaxis-semántica: los circuitos cerebrales tienen la capacidad para usar recursos simbólicos que se encuentran en el contorno. De modo paralelo, el espíritu de Hegel, dividido en partes, movimientos distintos, es el mediador entre los diversos «huesos».²⁰³ Es decir, está explotando un modelo *holomérico* de la conciencia:

Sin embargo, como el espíritu mismo no es algo abstractamente simple, sino un sistema de movimientos en el que se diferencia, en momentos, pero permaneciendo él mismo libre en esta diferenciación, y como él estructura su cuerpo, en general, en diversas funciones, determinando cada parte singular solamente para una, cabe también representarse que el ser fluido de su ser en sí es un ser estructurado; y parece que ello debe ser representado así porque el ser reflejado en sí mismo del espíritu en el cerebro sólo es, a su vez, **un término medio de su pura esencia y de su estructuración corporal**, un término medio que, de este modo, debe participar de la naturaleza de

²⁰¹ Aquí, nos parece, se encuentra el límite de la investigación de F. Rubia, empeñado en encontrar los arquetipos, y de ahí su apelación a Schelling y Jung. Como Rubia es uno de los pocos neurocientíficos de nuestro entorno que se aleja de los planteamientos anglosajones y apela a la filosofía alemana, sería muy interesante que ensayase el modelo hegeliano.

²⁰² J.L. Nancy, *op. cit.*, pág. 41.

²⁰³ “El espíritu no es algo separado —ni de la materia, ni de la naturaleza, ni del cuerpo, ni de la contingencia, ni del acontecimiento— porque él mismo no es nada distinto de la separación. Es la separación en cuanto apertura de la relación” J. L. Nancy, *op. cit.*, pág. 25.

ambos extremos y, por tanto, tomar del segundo, a su vez, la estructuración que es. (PGH, 195).

Ese «hueso» que es el «cerebro / mano» es negado por símbolos que salen fuera de sí, que se fijan en símbolos. Símbolos que se han de transmitir por mecanismos culturales y sociales, desde luego. El hueso que es el cerebro queda negado, pues, y esa negación se manifiesta justamente en las figuras del espíritu y entonces habrá de recuperarse la individualidad que se expresa en el lenguaje. El cerebro humano (tálamo cortical) queda en dependencia neurofisiológica del sistema simbólico de sustitución. La individualidad como superación de toda determinación:

El individuo es en y para sí mismo; es para sí, o es un libre actuar; pero es también en sí, o tiene él mismo un determinado ser originario —determinabilidad que es, conforme al concepto, lo mismo que la psicología querría encontrar fuera de él. En él mismo brota, pues, la oposición, el doble carácter de ser movimiento de la conciencia y el ser fijo de una realidad que se manifiesta, realidad tal que es en él de un modo inmediato la suya. Este ser, el cuerpo de la individualidad determinada, es la originariedad de ella, lo que ella no ha hecho. Pero, en cuanto que el individuo sólo es, al mismo tiempo, lo que él ha hecho, su cuerpo es también la expresión de sí mismo producida por él; es, a la par, un signo que no ha permanecido una cosa inmediata y en el que el individuo sólo da a conocer lo que él es, en cuanto pone en obra su naturaleza originaria. (PHG, 185).

* * *

Dado que Hegel indica que el resultado del análisis de la razón observadora es un complemento del resultado del precedente movimiento de la autoconciencia —la conciencia desventurada (FGH, 206)—, retrocedamos a este círculo fenomenológico para encarar el proceso mismo que conduce a ese grado de conciencia. El punto de arranque es el famoso pasaje del «señor y siervo». Hegel muestra dos atractores en lucha (el señor y el siervo) que mantienen relaciones con sentidos diferentes, dentro de la misma morfología semántica:

Por un lado, el señor y el siervo establecen relaciones cuyas acciones están marcadas por verbos *cuspoïdes* (tipo *mariposa*, que expresa el *don*, en el sentido de Marcel Mauss), con tres actantes: señor / siervo / cosa, cuya trayectoria es atraída por el atractor «señor»: “El señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo”, dice Hegel. Pero lo curioso es que esa relación no es invertible, pues la relación del siervo con el señor exige verbos de otro tipo: “La cosa es para él [para el siervo] algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a transformarla”. De manera que las dos relaciones quedan cruzadas:

Pero el señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo; y, al ser la potencia que se halla por encima de este ser y este ser, a su vez, la potencia colocada por encima del otro, así en este silogismo tiene bajo sí a este otro. Y, asimismo, el señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a transformarla.

Por el contrario, a través de esta mediación la relación inmediata se convierte, para el señor, en la pura negación de la misma o en el goce, lo que la apetencia no lograra lo logra él: acabar con aquello y encontrar satisfacción en el goce. La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma. (PHG, 118).

Dividamos el texto en las dos partes que corresponden al señor y al siervo. El primero corresponde al «señor»:

Pero el señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo; y, al ser la potencia que se halla por encima de este ser y este ser, a su vez, la potencia colocada por encima del otro, así en este silogismo tiene bajo sí a este otro. Y, asimismo, el señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo (...) en cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma.

La figura semántica que corresponde está dominada por un verbo del tipo *mariposa*: «gozar, por mediación de»:



El segundo, al «siervo»:

El siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a transformarla.



Hegel saca la consecuencia pertinente: Para que se produzca el reconocimiento de una conciencia por otra, se requieren dos momentos que se cruzan transversalmente, pues, como ha sido valorado tantas veces, este reconocimiento es asimétrico. Las autoconciencias del señor y del siervo son de diferente cualidad. “La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil”, remata Hegel (PHG, 119).

Y es que, como observa con perspicacia Heidegger, lo que se está jugando en la *Fenomenología* no es ni el programa cartesiano ni el kantiano, y eso es lo que hace que la tarea de mostrar el paso de la conciencia a la autoconciencia sea tan prolija. La tarea de Hegel no es la de demostrar que nuestra conciencia sea al mismo tiempo también autoconciencia, que ambas aparezcan siempre conjuntamente, ni que tampoco sean de constitución diferente, sino, precisamente, “hacer manifiesto que la autoconciencia es la verdad de la conciencia”.²⁰⁴ Y eso justamente lo dice Hegel al calificar la acción del siervo: “La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil” (Ib). Es cierto que todavía faltan más movimientos para alcanzar esa autoconciencia que retorne como conciencia repelida sobre sí misma y se convierta en verdadera independencia a través del trabajo y del dolor de la escisión, en la figura de la conciencia desventurada:

La conciencia de la vida, de su ser allí y de su acción es solamente el dolor en relación con este ser allí y esta acción, ya que sólo encuentra aquí la conciencia de su contrario como la conciencia de la esencia y de la propia nulidad. (FGH. 129).

Mas, sin la irrupción de acciones / trabajo que verbalizamos según los verbos *umbílicos*, lo que tendríamos es la lucha a muerte entre dos organismos, una estructura simétrica de dos atractores cuyo punto de desequilibrio, según la fuerza de los parámetros, haría decantar el sistema hacia un atractor u otro. Pero el trabajo cambia completamente el devenir mismo de la autoconciencia, pues «el trabajo forma»: “La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia” (PGH, 120).²⁰⁵

Ahora podemos iniciar la formalización del concepto de *negación*, fuera de la lógica formal, y ayudados por los modelos de Edelman-Tononi y de Bartra que quedarían fertilizados, me parece, por medio del modelo holomérico hegeliano.

* * *

²⁰⁴ M. Heidegger, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, op. cit., pág. 228.

²⁰⁵ Conexión **trabajo-deseo**: “El trabajo «forma», dice Hegel, es decir, elabora la forma del deseo. La obra, en su forma exterior (un objeto fabricado, un pensamiento formulado, una existencia hecha, «el actuar del individuo singular y de todos los individuos») forma la manifestación del deseo de sí mismo — y es una formación infinita” J.L. Nancy, *op. cit.*, pág.72.

Por una parte, Edelman-Tononi han propuesto un modelo interno al cerebro que explica la conciencia a partir de los conceptos de *agrupamiento e integración* de manera que, con ayuda de aspectos estadísticos de la teoría de la información sea posible conceptualizar y medir el grado de diferenciación y el contenido de información de un proceso neuronal, sin necesidad de hacer referencia a un código o a un observador externo (el homúnculo). Se trata de la *complejidad neuronal* o grado de diferenciación de un proceso neuronal. Consideremos un sistema neuronal aislado compuesto de grupos neuronales en el que grupos de neuronas se disparan espontáneamente sin necesidad de estímulos externos: la ensoñación y la imaginación son fenómenos patentes de que el cerebro adulto puede generar, de forma espontánea e intrínseca, conciencia y significado sin que medie ninguna entrada. Si prescindimos del fantasma de la máquina (como se ha prescindido ya del gigante Atlas que sostiene la tierra en cosmología), nos hemos de referir exclusivamente al propio sistema; sólo nos interesan los patrones de actividad que producen alguna diferencia en el propio sistema. El método elegido por Edelman-Tononi consiste en dividir el sistema en dos y examinar de qué manera una de las partes del sistema afecta a la otra parte para medir la complejidad. Sea un sistema neuronal aislado (X_{kj}) y su complementario respecto del sistema ($X - X_{kj}$). La información mutua entre ese subconjunto y su complementario nos indica el grado en que los estados del subconjunto (X_{kj}) pueden diferenciar entre los estados del resto del sistema. Así, pues, es un modelo construido *in media res*, que no hace referencia a homúnculo alguno, y establece relaciones diaméricas entre las partes y el todo [Fig. 6]. La insuficiencia de este modelo procedería de los aspectos ya comentados de la dificultad de dar cuenta de ciertos trastornos mentales (autismo, Casos de Heller Keller, *niños salvajes*...).

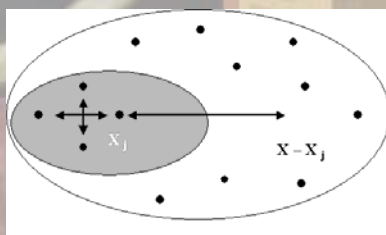


Fig. 6. Complejidad neuronal

La solución de Bartra de prolongar el sistema neuronal, mediante las *sustituciones sensoriales*, parece un concepto demasiado antropológico muy cercano a lo social y cultural, y, como él mismo indica poco aceptable para los neurobiólogos que sin embargo son más abiertos ante las investigaciones de las ciencias lingüísticas.

Así pues, si el esquema de Edelman es insuficiente por su postulado de «interioridad», el esquema de Bartra lo es por su postulado de «exterioridad», y tendría que establecer el mecanismo mediante el cual se realiza la escisión y la reunificación; el teorema de la conciencia no puede ser explicado exclusivamente por la posición de las

«sustituciones sensoriales», pues no pasaríamos del nivel gnoseológico del establecimiento de relaciones y principios de los fenómenos.

Pues bien, la potencia del modelo hegeliano que ve la autoconciencia como un proceso muy complejo en el que se cruzan experiencias asimétricas entre conciencias, puede acoger las investigaciones neurobiológicas por medio de las investigaciones lingüísticas que distinguen entre verbos de complejidad diferente, de acuerdo con el criterio de identidad / escisión. El «teorema de la conciencia» habrá de tener presente tres estructuras: el todo respecto de dos partes diferentes, composición entre dos tipos de verbos diferentes (y no de una sola como supone Edelman). La autoconciencia se produciría en el conflicto que produce el uso de diversas prótesis. La autoconciencia exige el desarrollo del uso de instrumentos que ha sido incorporado al lenguaje. De esta manera, podremos decir, la conciencia se encuentra «dentro» y «fuera» del cerebro / sistema nervioso, en su «interioridad» / *Innere* y «exterioridad» / *Ausseres*. Y así la sugerencia de Bartra retorna a la investigación neurobiológica conectada con las **ciencias cognitivas**, por el rodeo de la antropología, con afán de asunción (*Aufhebung*).

* * *

Hegel, según lo que aquí defendemos, es el primer filósofo que supera el fantasma de la mente, del homúnculo, del módulo interpretante. Dicho de otra manera: Es el primer pensador que se niega a que haya una conciencia genial —artista genial, científico genial, moralista genial, filósofo genial... (el *cogito ergo sum*, el sujeto trascendental, incluida la propia persona de Hegel...) — que pueda traducir la Idea a obra de arte, ley científica, religión o filosofía...²⁰⁶ Por eso sólo es posible recorrer el camino de la *Fenomenología* individualmente, experimentando todas las mediaciones a través de los otros. Por eso es absolutamente falsa la acusación de Kierkegaard, como nos recuerda Valls Plana,²⁰⁷ de haber absorbido la singularidad. El espíritu siempre es oposición de dos espíritus y no hay ni puede haber un único interpretante, cuyo mediador es el lenguaje / trabajo.²⁰⁸

El marxismo después dividirá la estructura lenguaje / trabajo en dos grandes grupos que asociará a dos tipos de lenguaje ideológicos, resaltando el trabajo: el del que trabaja y el de quien organiza el trabajo. Nietzsche disolverá la estructura lenguaje / trabajo resaltando el lenguaje en múltiples genealogías. El Historicismo, el nihilismo, la revolución, el multiculturalismo, el relativismo cultural, el narcisismo... serán sus secuelas.

²⁰⁶ “La pereza y el reposo del pensamiento consisten siempre en remitir a algo no manifiesto, al cual se presta, según el sol imponente de los cultos y de las artes, el prestigio de los nombres o de los poderes, o incluso el entusiasmo o la elevación de los grandes pensamientos” J.L. Nancy, *op. cit.*, pág. 44.

²⁰⁷ Valls Plana, *op. cit.*, pág. 315.

²⁰⁸ Parece que Hegel vincula los símbolos mnemotécnicos de la tradición germana: Paracelso, etc. en la línea de Llull y Bruno, y las matemáticas de Newton y Leibniz.

Todas estas filosofías habrían ido eliminando dualismos económicos, sociales, históricos... El dualismo habría quedado recluido como un aspecto menor, como hipótesis *ad hoc*, en el terreno de lo subjetivo, de la psicología, del espiritismo. Pero tras la sorprendente irrupción de la investigación neurobiológica auspiciada por el *The Human Brain Project*, algunos refinamientos teóricos y experiencias espectaculares como las de Rizzolatti y otros, el dualismo está a punto de ser subsumido —como ya lo fueron la cultura, las instituciones jurídicas y económicas, la política...— por la trituradora inmensa que es la filosofía hegeliana.

Epílogo: De «el espíritu es un hueso» a «el espíritu es una máquina de Turing»

Hasta aquí hemos tratado la tesis **«el espíritu es un hueso»** en el campo acotado que va desde la conciencia desventurada hasta el tratamiento de la persona del apartado c) *Estado de derecho*. Allí volvemos a encontrarnos con la negatividad universal del sujeto, un yo que consigue un reconocimiento, pero que vuelve a ser rígido, sólido, como el hueso:

Este yo vale según esto, de aquí en adelante, como la esencia que es en y para sí; este ser reconocido es su sustancialidad; pero es la universalidad abstracta, porque su contenido es este sí mismo rígido, y no el disuelto en la sustancia. (PHG, 283).

Conciencia desventurada; hueso que es el espíritu; y rigidez de la persona. Podríamos dar un paso más y trasladarnos a la figura que corresponde al momento del en-sí y-para-sí de la Religión, dado que tenemos delante desplegada la *Fenomenología* [Cuadro II]. De manera que ahora la religión se identifica con una obra material, con un obelisco trazado por el artesano, que recibe el espíritu como «un exterior ya muerto»:

El espíritu se manifiesta, por tanto, aquí como el artesano y su obrar, por medio del cual se produce a sí mismo como objeto, pero sin llegar a captar todavía el pensamiento de sí, es un modo de trabajar instintivo, como las abejas construyen sus celdillas. La primera forma, por ser la inmediata, es la forma abstracta del entendimiento, y la obra no se halla aun en sí misma llena por el espíritu. Los **cristales de las pirámides** y de los **obeliscos**, simples combinaciones de líneas rectas con superficies planas y proporciones iguales de las partes, en las que queda eliminada la inconmensurabilidad de las curvas, son los trabajos de este artesano de la forma rigurosa. Por razón de la mera inteligibilidad de la forma, no es su significación en ella misma, no es el sí mismo espiritual. **Las obras sólo reciben, por tanto, el espíritu bien en sí, como un espíritu extraño ya muerto**, que ha abandonado su compenetración viva con la realidad y que entra él mismo muerto en estos cristales desprovistos de vida; o bien se refieren exteriormente a él como a algo exterior. (PHG, 405).



Podríamos decir, por analogía con el hueso craneal, que «**la religión es un obelisco**», una figura que necesitará de todo el trabajo del teatro griego para diluir esta pesantez religiosa y pasar así a la religión absoluta.

Abramos, como mera hipótesis, más casillas entre esta figura de la religión y el saber absoluto en el despliegue de la *Fenomenología*, para acoger las figuras que, previsiblemente, habría tenido en cuenta Hegel si lo rescribiera desde nuestro presente. ¿Qué figuras se encontrarían entre la religión y el saber absoluto, que ahora debería ser desplazado según módulos de tres filas más allá? [Véase cuadro III, una parte tomada del cuadro II].

C. CC) La Religión	Para-sí	b. La planta y el animal (R. hindú)	b. La obra de arte viviente	b. Encarnación
	En-sí y para-sí	c. El artesano (R. egipcia)	c. La obra de arte espiritual	c. Religión absoluta
	En-sí			
	Para-sí			
	En-sí y para-sí			
C. DD) El Saber Absoluto		VIII. <i>El Saber Absoluto</i>		

Cuadro III. Apertura de la Fenomenología del espíritu

Si introducimos las figuras conjugadas de la invención de los ordenadores y de la sociedad tecnológica de la información y de la comunicación en la casilla correspondiente, habría que inscribir un juicio de este tipo: «**el espíritu es una máquina de Turing**», «**el espíritu es un ordenador**» [Cuadro IV].

C. CC) La Religión	Para-sí	b. La planta y el animal (R. hindú)	b. La obra de arte viviente	b. Encarnación
	En-sí y para-sí	c. El artesano (R. egipcia)	c. La obra de arte espiritual	c. Religión absoluta
Siglo XX	En-sí y para-sí			???
C. DD) El Saber Absoluto		VIII. <i>El Saber Absoluto</i>		

Cuadro IV. Figuras de la Fenomenología del espíritu

Así nos colocamos en la vía del ciberespacio, cuyos despliegues se inclinarán rápidamente hacia los cerebros-neuronas, dentro de un maxi-cerebro gigantesco o

inteligencia colectiva sincrónica en el sentido de Pierre Lévy,²⁰⁹ que se realimenta de los desarrollos de todos los individuos de la Red; o por el *cibionte* de De Rosnay,²¹⁰ un macroorganismo que incumbe a hombres-máquinas, redes y sociedades y en el que los sujetos humanos desempeñan el papel de ser sus células; la obra que van realizando esas células permanecen en el ciberespacio, al modo como se gesta la enciclopedia cibernética *Wikipedia*. No se trata, pues, de encontrar un *meta-cerebro*, en absoluto. ¿Cómo salir de esa situación? Aquí es donde aparece el proyecto semántico actual que vendría a ser el trabajo de lo negativo, el trabajo que, respecto de la figura religiosa vendría a hacer la del pensamiento griego; no de manera gratuita René Thom apela a Aristóteles en su crítica al formalismo y al logicismo de nuestro tiempo.

Realmente no deja de ser curioso que en esta *Nueva Ciudad de Dios* hayan reaparecido los símbolos de la religión egipcia, como explican Alonso y Arzoz.²¹¹ Y que la crítica más importante al digitalismo, hasta donde alcanzamos, proceda precisamente del desarrollo de los sistemas dinámicos, una investigación que tendría sus raíces en un Aristóteles topólogo que habría sido anulado por el Aristóteles lógico.²¹² Pero esta crítica, aunque nos parece necesaria, no ha alcanzado aún una singularidad concreta, pues se mueve en la universalidad negativa (que nosotros llamamos una «totalidad atributiva»).

Y entonces la cuestión se nos hace completamente insoslayable. ¿Vislumbramos la filosofía que pueda absorber / recapitular / superar ambos momentos y fertilizar esta totalidad atributiva en la que se estaría realizando la crítica del espíritu cibernético, del «**espíritu es un ordenador**»? La pregunta es más relevante por cuanto, me parece, ese parecía ser el proyecto que ha tenido modulaciones diversas, según la universalidad concreta positiva, en la que cada elemento desempeña una parte única pero irremplazable, y el universal queda enredado en el proceso de ejemplificación, de manera que el caso particular decide dentro del concepto universal con todos los problemas que encierra el «excedente» o «brecha» que malogra esa totalidad: el socialismo, la antiglobalización..., pero quizá también desde tradiciones que quedaron aisladas o paralizadas o vencidas por situaciones históricas diversas —el recuerdo a W. Benjamin es obligado—, como la filosofía hispana.

²⁰⁹ P. Lévy, P., “Sobre la cibercultura”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1998.

²¹⁰ J. De Rosnay, *El hombre simbiótico*, Cátedra, Madrid, 1996.

²¹¹ A. Alonso y I. Arzoz, *La nueva ciudad de Dios*, Siruela, Madrid, 2002.

²¹² “En los términos de la topología, la axiomatización de la dinámica aristotélica nos obliga a encarar dos categorías supremas del saber: la racionalización lógica y la racionalización morfológica de lo real. Toda la violencia de la lectura geometrizar de Aristóteles está en esta distinción. Y también toda su fuerza en la medida en que la inserción de la intuición geométrica en la lógica aristotélica no es gratuita, sino que responde al esbozo de tal actitud en el propio Aristóteles o responde a un momento aporético de su discurso. Si llegáramos a mostrar, por ejemplo que cierto aristotelismo de tradición reprimió deliberadamente ese momento morfológico presente en el propio Aristóteles (...) podríamos sostener entonces que la lectura tomista de Aristóteles hace justicia a un Aristóteles que ha sido pasado por alto”. B. Pinchard, “Discusión” en R. Thom, *Semiofísica*, op. cit., págs. 267-268.

La pregunta a la que hemos de dar respuesta es la de si la tradición del *ius communicationis* del padre Vitoria, de la ciencia media de Molina, de la ontología de Suárez, del desarrollo de la razón práctica de Calderón, de la filosofía del exilio desde Spinoza, de las filosofías del hombre de carne y hueso de Unamuno o de la Razón Vital de Ortega, de la *razón sentiente* de Zubiri o del materialismo filosófico de Bueno serían capaces de alcanzar una síntesis que asumiera y superara el juicio infinito característico de nuestro tiempo: «**El espíritu es una máquina de Turing**». O, dicho de otra forma, ¿hay respuesta desde esta universalidad positiva al reto que planteó Menéndez Pelayo y que nos recordaba el maestro Laín? Me parece que es éste el reto ante el que la filosofía hispana anda dándole vueltas sin parar ■



Organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía.

7 de Mayo, en el Aula Magna de la Universidad de Oviedo, y 28, 29 y 30 de Mayo en el Auditorio Príncipe Felipe de Oviedo.

28 y 30 de Octubre en el Salón de Actos de la Facultad de Filosofía.